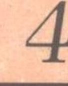
錢賓四先生全集

◆孔子與論語
◆孔子傳

錢穆 著





◆孔子與論語

◆孔子傳

聯經

A89015



孔子與論語

錢穆

出版說明

錢賓四先生畢生崇揚孔學，其最先出版第一種著作，即爲論語文解，時維民國七年。民國十三年任教於無錫江蘇省立第三師範學校，編撰論語要略；其書於四十二年收併入四書釋義中。二十四年出版先秦諸子繫年，於孔子生平歷年行事，多所考訂。五十二年出版論語新解，通釋論語全書。六十三年，又撰有孔子傳，詳述孔子生平，考論復有超出於舊著之上者。本書則係先生將歷年治孔之單篇論文，而未收入上述專書者，彙輯而成。初版於民國六十三年九月，由臺北聯經出版事業公司印行。原收文十八篇；此次重刊，增入相關論文十一篇，合爲二十九篇。原文已經先生修訂者，依改稿；其未經改訂者，則仍舊。新排通加入私名號、書名號，以便閱讀。凡新增各篇，目次中悉標注＊號。

孔子爲中國集大成之聖人，論語爲中國二千年來一部人人必讀書，故欲知中國傳統文化，對

孔子與論語必不能無所知。欲知孔子與論語，則除上述先生之相關專著外，本書尤應加注意。各篇立義雖殊，要皆以闡明孔學爲宗。其內容有較專門者，亦有深入淺出者，讀者合而觀之，庶可於中國文化得一入門。

本書由邵世光小姐負責整理。

錢賓四先生全集編輯委員會　謹識

序言

余少失庭訓，賴母兄撫養誘掖，弱冠爲鄉里小學師，即知讀孔孟書。爲諸生講句法文體，草爲論語文解，投上海商務印書館印行，獲贈書券百元，得購掃葉山房等石印古籍逾二十種。所窺漸廣，所識漸進。時爲民國七年，新文化運動，方甚囂塵上。竊就日常所潛研默體者繩之，每怪其持論之偏激，立言之輕狂。益自奮勵，不爲所動。民十一轉教中學，先在厦門集美學校一年，轉無錫第三師範。校規，每一國文教師分班負責，隨年級自一年遞升至四年；一班畢業，周而復始。每年有特定課程一門，曰「文字學」、「論語」、「孟子」、「國學概論」。余按年編爲講義，自文字學大義、論語、孟子要略、國學概論，四年得書四種。惟文字學大義以篇幅單薄，留待增廣，今已失去。其他三種，絡續出版。時有中學同學郭君，遊學東瀛，與余同事；其案頭多日文書，余借讀得蟹江義丸孔子研究一書，始知史記孔子世家所載孔子生平歷年行事多疎誤；自

宋迄清，迭有糾彈。余在論語要略中先撰有孔子傳略一章，孟子要略中續草孟子傳略。時國人治先秦諸子之風方熾，余益廣搜羣籍，詳加考訂，擴大爲先秦諸子繫年。民十九赴北平，在燕京、北大、清華、師大諸大學授課。默念衛揚孔道，牽涉至廣，茲事體大，不能專限於先秦孔孟之當時。抑且讀書愈多，乃知所瞭解於孔孟之遺訓者乃益淺。因遂不敢妄有論著。數年中，草成近三百年學術史。避日寇，至滇南，獨居宜良山中，草成國史大綱。轉成都，病中讀朱子語類全部，益窺由宋明理學上探孔孟之門徑曲折。避赤氛，至香港，創辦新亞書院，乃又時時爲諸生講論語。赴美講學，以羈旅餘閒，草爲論語新解。辭去新亞職務，移居來臺，草爲朱子新學案。又値大陸批孔之聲驟起，新近又草爲孔子傳。並彙集港臺兩地二十年來所爲散文，凡以孔子與論語爲題者，得十六篇，成爲此編。回念自民初始知讀孔孟書，迄今已逾六十年，而余年亦已八十矣。先則遭遇「打倒孔家店」之狂潮，今又嗅及「批孔揚秦」之惡氛。國事日非，學風日窳。即言反孔一端，論其意義境界，亦復墮退不可以道里計。然而知讀孔孟書者，亦已日益凋零。仰瞻孔孟遺訓，邈如浮雲天半，可望而不可即，抑且去我而日遠。念茲身世，眞不知感慨之何從也。

中華民國六十三年七月七日錢穆識於臺北士林外雙溪之素書樓

補記

余有意彙集此編，搜尋篋中存稿，忽睹有在第三師範孔子誕辰演講一篇，距今已五十年矣。演講中闡述近代個人主義、集體主義之相衝突，在孔子思想中如何融會合一。所言雖淺，私幸與最近意見無大相違。即抽出納入一紙袋中。默念此稿決非從大陸攜出，不知何人相贈？以冠斯編，亦爲個人研治孔學一紀念。乃此紙袋，忽又輾轉失去，不知插放何處，屢檢不獲。只有俟他日再見，於此編重版時補入。① 又續獲兩稿，乃抗戰勝利後重返昆明，在五華學院所撰；亦忽忽垂三十年矣。敝帚自珍，取以補附此編之後。錢穆又識。

① 編者按：此稿今已檢得，名孔子略史及其學說之地位，乃民國十七年作者在蘇州中學之演講稿。特取冠編首，以完作者遺願。



孔子與論語　目次



孔子略史及其學說之地位

一

今天我們曉得是孔子的生日。何以是他的生日呢？因為公羊傳上記載：「魯襄公二十一年十一月庚子孔子生。」穀梁傳上記載：「魯襄公二十一年十月庚子孔子生。」這兩部書，記載孔子生的年代和日子都相同，而月份不同。我們用曆法推算，知道十一月沒有庚子，所以是公羊傳差了一個月。

此外史記的孔子世家，載孔子生於魯襄公二十二年，又和穀梁傳差了一年。據曆法推算，魯襄公二十一年的十月庚子，是十月二十一日。魯襄公二十二年的十月庚子，是十月二十七日，經過後人的詳細討論，覺得史記上的年代要對些，所以決定孔子生在魯襄公二十二年的十月庚子，

即十月二十七日。

但是周朝的十月，是夏曆的八月。現在所用的陰曆，就是夏曆。今天是陰曆八月二十七日，所以今天是孔子的生日。魯襄公二十二年，距今二千四百七十五年，所以今天是孔子第二千四百七十六年的生日。我們並且可以知道孔子之生，後釋迦六年。

二

除論語外，記載孔子事實的，最古有一部孔子家語。可惜這部書已失傳。現行本，是三國時魏之王肅所僞託，所以有許多不可憑信。比較可靠的，就是史記上的孔子世家。此外還有清朝崔述所編的洙泗考信錄一部書，比較起來，要算最詳實了。再有我編的前二年級的論語講義第二章②，亦可供參考。

孔子十三歲的時候，當釋迦牟尼十九歲，正是出家修道的一年。孔子說：「吾十有五而志於

② 編者按：即今四書釋義一書中之論語要略。第二章爲「孔子之事蹟」。

學。」又說：「吾少也賤，故多能鄙事。」這是他早年的情形。孔子二十四歲，當釋迦三十歲成道說教的一年。孔子到二十七歲時，郯子到魯國來，孔子向他問官制。當時孔子的名譽，已經漸漸高起來了。到三十四歲，魯國大夫孟僖子叮囑他兩個兒子到孔子處學禮，並說：「孔丘是聖人之後，將來必是個達者。」

孔子三十五歲，魯昭公欲誅季氏，不克，魯國大亂，孔子就到齊國去。過了六七年，再回到魯國，仍舊是三家弄權，陪臣執政，亂得很厲害。孔子就修整詩、書、禮、樂，講教育的事業。如子路、顏淵、子貢、閔子騫一輩人，多是那時來從學的。

孔子五十二歲，魯定公用他做司寇。夾谷之會，齊侯想用兵刼魯侯，被孔子斥退，並且歸還魯國汶陽的田土。當時孔子和他的弟子子路，見三家強梁，政出多門，便主「墮三都」，那時孔子五十四歲，後來墮掉季孫、叔孫的兩個都城，孟孫氏就不肯墮了，孔子也就離開魯國。

孔子五十五歲，到衛。這時候衛國的國君是靈公，也不能用孔子。五十七歲，去衛，路中經過宋國，遭受許多危難。五十九歲，到陳。到六十三歲那一年，吳伐陳，孔子去陳至蔡，在路上餓了七天。他在蔡地遇到楚國的葉公。他那年又回到衛國。後來再回到魯國，已是六十八歲了，魯君仍舊不能用他，於是再做講學的功夫。那時子游、子夏、子張、曾參一輩少年，也都來從他

求學。至七十三歲夏四月己丑孔子卒，就是周敬王四十一年，魯哀公十六年，西曆紀元前四百七十九年。

釋迦年八十歲而死，比孔子遲一年。孔子死後四七九年而耶穌生，死後一一〇〇年穆罕默德做了回教王。我們都知道全世界有四大人物得人信仰；那四人，就是上面所說的釋氏、耶氏、穆氏、和孔子。但是四個人中間，除掉孔子，其他都是宗教家，以神道設教，把出世的天國博人信仰。孔子是只講現實世界做人的道理而得人信仰的。並且耶氏、穆氏，比較年代都後一些。釋迦雖和孔子同時，可是他的宗教，在印度久已名存實亡。印度人還只是信仰他們的婆羅門。所以照現世而論，從古大人物，得人類信仰最博大而永久的，就是孔子。

三

別派的人多歡喜走到極端，孔子確是一個調和派。現在把他分析講在下面：

一　知識和情感的調和

宗教的精神，在能感動我們內部的情感。孔子學說所以得人信仰，和宗教一般，也因爲他能

感動我們內部情感的緣故。可是孔子是學問家，到底和宗教家不同。所以他的學說，並不專重情感一面。而孔子死後十年，希臘出了一個大哲人，叫做蘇格拉底，也是一個純粹的學問家，所以他說：「道德就是知識。」可見他偏重知識的精神了。

講到歐洲思想，大約分做兩派。一派是希臘思想，一派是希伯來思想；便是蘇格拉底的哲學和耶穌的宗教。孔子便把這兩派包括在一起。德國的康德，是歐洲近世的新哲學家，他首創「認識」，講「十二範疇」。他論道德，便說「最高命令」。他也是偏重知識一面的。古代的蘇格拉底，和現代的康德，便可代表歐洲的學問家。他們都偏重知識，而忘了情感，和宗教家卻處一個反對的地位。

孔子的知識，固然博大精深，然而也講情感。他的弟子子貢問他道：「夫子是聖人了罷？」孔子說：「聖人我是不敢當的，我不過學不厭，教不倦罷了。」子貢聽了，便說道：「學不厭，便是智。教不倦，便是仁。仁且智，夫子還不是聖人嗎！」我們要知道，「智」便是知識，「仁」便是情感。孔子的大聖，是知識和情感的調和化合。不像歐洲的哲學家，只講知識，不講情感。他們的宗教又專講情感，不顧知識。於是宗教、科學，惹起了無窮的糾紛。

西洋講哲學的人，固然也有重情感的。如法國的盧騷，德國的尼采，俄國的托爾斯泰，多很

講情感。在近世思想上，占有絕大的勢力。然而盧氏自著懺悔錄一書，就足以表白他全部的生活之不安寧。他到末了還發狂而死。尼采後來也有神經病，所有的思想，是在枕頭上寫出來的，怎能十分可靠呢！人家說他因為自己犯了終身的弱病，卻狂呼強者的道德。托氏一生，思想上，生活上，也經過許多懺悔，許多不安寧，到了結果，也只有自己尋死。這都是徒有充分的情感，沒有充分的知識去駕馭，所以終究沒有過到適當的生活。

孔子便不是這樣，他以知識調和情感。所以他一生很平穩。孔子並不是不講知識，不過和西洋人講知識不同，卻又不是昏昏的，或是冷冷的，這是孔子過人處。西洋人的知識，是硬的，有頭腦而沒有心腸。中國人的知識，是軟的，有頭腦而兼有心腸。把野獸來比喻，西洋人是狼，中國人是狗。狗是可馴服的，狼是兇而無情的。西洋人是獅子，中國人是象。象是和善的，獅子是橫暴的。

孔子是提倡「溫良恭儉讓」的人，所以能夠把知識和情感調和，把宗教和學問調和。

二　調和現在與未來的兩個世界

我們講到世界，有現在和未來的兩個。宗教家是專門講未來世界的，所以耶穌和上帝住在一個世界，釋迦的世界是天堂涅槃。他們所講的道，只是勸人出世。這是孔子絕對不講的。

看子路問「事鬼神」，孔子回答他說：

未能事人，焉能事鬼？

問「死」，曰：

未知生，焉知死？

可以知道孔子的世界，便是人類世界。他又說：

吾非斯人之徒與而誰與！

那末人類的世界，便是他的天堂涅槃。他所講的孝、弟、忠、信、禮、樂等等，就是叫人類到極樂世界的條件。極樂世界，只在我們溫暖的心裏。

所以宗教是要把人類脫離了現在的世界，帶到未來世界去。孔子是要把未來世界，表現在現在的社會裏。這是孔子的第二種調和。

三　社會主義與個人主義之調和

我先前講過的尼采，便是個人主義的代表；托爾斯泰便是社會主義的代表。講社會主義的，未免抹殺了個人；講個人主義的，又不肯顧全到社會。這是歐洲現代思想的極端，沒有調和的餘地。他們爲此，思想上遭受許多的痛苦。可是在孔子的學說裏面，便把這兩點調和了。

孔子教人忠、恕、孝、弟，乃是「爲人」的社會主義。但忠、恕、孝、弟，只是我們自己本有的情感。我只是行我所安，行我所好，絕不是由外面的義務和強迫；這不是「爲我」的個人主義了麼？孔子只講忠、恕、孝、弟，便見個人和社會絕無衝突。

耶穌說：「那個信仰我，那個便可到天堂。」爲父的信仰我，爲父的便到了天堂。爲兒子的信仰我，爲兒子的便到了天堂。他是把我們各個人的相互關係分開的，只有個人和上帝的關係。

孔子就不同了。孔子的學說，只是爲父的止於「慈」，爲子的止於「孝」，爲兄的止於「愛」，爲弟的止於「敬」。孔子只講人與人的關係。他把全社會的倫理組織起來，而一以人類本有之情感爲主便不需要一個上帝，個人和社會也沒有裂痕。這是孔子的學說。

上面三種極大的問題，孔子都能調和，這種思想，何等的偉大啊！

四

孔子自生以後，到今天已經有了二千四百七十六年的歷史。看看似乎很簡單，然而仔細去研究，實在有無窮的價値。近來中國人以爲孔子學說是陳腐的，沒有大的用處。大家要硏究時髦的西洋哲學。那裏知道外國人倒也要硏究孔子。現在德國人研究中國學術，有孔、老兩派。信仰孔子的一派人，是社會青年團。他們遇到開會的時候，每先讀論語數章，敬如聖經。他們信仰有如此熱誠，我國自己反而輕慢他，這豈不是不仁不智麼？所以我們應當崇拜孔子，使他的學說發揚光大。這是我所希望於大家的。

（民國十七年蘇州中學孔子誕辰講詞，原載蘇中校刊十一期。）



大哉孔子

一

孔子乃中國一聖人。「聖」之一字，爲中國傳統文化中一特有名稱。人格修養，達於某種境界，某種標準，則尊爲「聖」。中國文化主要在講究如何做人。以今語說之，可謂中國人做人道理是「大羣主義」的，與西方社會之崇奉「個人主義」大不同。個人主義乃求在大羣中完成其個人，大羣主義則主以個人來完成此大羣。故一主「分」，一主「合」。一重「爭」，一重「和」。大羣和合之最先一步則爲「家」，其更大象徵則爲「國」，盡其量則曰「天下」。中國文化之主要目標，處家則求「家齊」，處國則求「國治」，處天下則求「天下平」。其一切工夫，則從各個人之「修身」做起。修身指人之品德言。具此品德始能成此事業。其事業最明顯之表現則爲政

治。人能具此品德，成此事業，始爲「聖」。

中國自古已多聖人，如堯、舜、禹、湯、文、武是也。故中國至西周時代，兼包黃河、長江兩流域，已完成一和合大羣，表現出一民族文化和平統一之大國。當時稱之曰諸夏。夏之外尚有夷。其時中國則尚未達成一「平天下」之境界，然距此境界已不遠。

下逮孔子時，周德已衰。孔子之所慕，則爲周公。周公雖未登王位，然實際完成西周一代和平統一之大業者，則皆周公之功。孔子之志，則在此。孔子雖未在政治上得意，然其品德之修養，則猶有超乎自古聖人之上者。故其弟子稱之曰：「孔子賢於堯舜遠矣。」又曰：「自生民以來，未有如孔子也。」後人承此意，尊孔子曰「至聖」。孔子以下，遂皆不得稱聖人。如顏子、孟子，亦僅稱「亞聖」。

二

然孔子未嘗自居爲聖。孟子記之曰：

昔者子貢問於孔子曰：「夫子聖矣乎？」孔子曰：「聖則我不能，我學不厭而教不倦也。」

子貢曰：「學不厭，智也。教不倦，仁也。仁且智，夫子旣聖矣。」

孔子常以「仁智」教人。孔子所謂「仁」，即猶本文所說之大羣主義。惟其志在大羣，故其所需之知識亦自與專爲個人謀者有不同。欲修養其品德，即有待於種種知識，種種學問；而孔子則僅自居爲一學者。孔子志在學古聖人，故曰：

述而不作，信而好古。

又曰：

甚矣，吾衰也，久矣，吾不復夢見周公。

蓋古聖人有其業，而孔子則僅能闡其道。故孔子不欲以聖自居。孔子又曰：

焉知來者之不如今。

當我身不能行此道，果此道傳於後世，則後世必有能行之者。故孔子具此志而學，又推此心而教。孔子亦自居爲一教者。中國大羣主義之人文傳統遂不專限表現在政治上，更重要乃表現在教育上。此一大羣主義之人文大道，遂廣泛普遍流傳於全社會，則自孔子始。孔子之功，乃尤大於周公。故後人又尊孔子曰「先師」。

中國人常稱「天地君親師」。人生天地間，必求其能羣。羣道行於上，有國，斯有君。君者，羣也。非其人之能羣，又烏得爲之君？羣道行乎下，有家，斯有親。「哀哀父母，生我劬勞。」不知親父母，又何羣之有！故中國人在家知「孝」，在國知「忠」，此皆人羣大道。而傳其道者則爲師。故師與君親乃得並列而爲三。古書有之曰：

作之君，作之師。

又曰：

能為師者然後能為長。能為長者然後能為君。

師亦有「眾」義。使其人無道，不得爲人師，又烏得長其羣而爲之君？故就中國文化言，師猶當

在君之上。中國人羣大道之創建，先有君，而繼之師；此誠中國文化傳統之演進得以卓絕人寰之一大表現與大成功。自孔子以下歷代國君，莫不知尊孔子。君位相承曰「治統」，三四百年無不變。孔子之教曰「道統」，則兩千五百年來無有變。「道統」在「治統」之上，斯又中國大羣主義之文化大統之所寄也。

三

自孔子以後，中國乃有四民社會，農、工、商之上有士。為「士」則學孔子。此乃中國之學統，亦即道統之所寄。士希賢，賢希聖，聖希天。有一鄉之士，有一國之士，有天下之士。以友天下之士為未足，乃上友古之人。孔子乃古之至聖先師，尊師孔子，亦上友古人之極則矣。自孔子以下，全部中國史即莫不以「士」為中心。然天下之士則代不數人。范希文生北宋時，當唐末五代道統將絕之際。范希文為秀才時，即以天下為己任，曰：

先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。

孔道又昌，國運又隆。顧炎武生明清之際，異族入主。其言曰：

國家興亡，肉食者謀之。天下興亡，匹夫有責。

自有炎武，而中國民族之文化大統仍得延續不絕。如希文，如炎武，皆所謂「天下之士」也。一國之士，則史不絕書。一鄉之士，其名字或不見於史乘。然而中國民族之猶得爲一中國民族，至於今不衰。舉世各民族，其歷史之悠久，疆土之廣闊，人口之繁盛皆無堪倫比。何以致此？則曰：惟孔子。

四

近代或以孔子比之釋迦牟尼、耶穌與穆罕默德，則又非是。釋迦說教，諸天皆來聽，則釋迦尚在諸天之上。耶穌爲上帝之獨生子，爲舉世能代上帝發言之唯一人。穆罕默德之教徒，一手執可蘭經，一手執刀，不信其教，則殺毋赦。孔子尚不敢以聖自居，更何論自居爲一大教主。孔子惟以學古爲人，而即以其所學教。故其告弟子曰：

我無行而不與二三子者，是丘也。

又曰：

有朋自遠方來。

則孔子之視其諸弟子，亦如一友朋。孔子之卒，其弟子喪之如父母而無服，廬墓三年而散。時子貢爲諸弟子之首，故再留三年。其時來學者，皆自稱「弟子」，亦稱「門人」。謂得進其家門之內，如家中之子弟。則孔子亦如其家中之父兄矣。

爲一自然人，則必知有父母。爲一文化人，則必知有師長。孔子乃中國民族文化中一先知先覺，爲中國此下民族文化一遠祖，如是而已。此又大羣主義之人生大道始有之。則又何得以超世之大教主相擬！

抑且生逢亂世，信釋迦，尚可一人盤坐證涅槃。信耶穌、穆罕默德，尚可死後靈魂上天堂。信孔子，則孔子自言：「道之不行，吾知之矣。」是又何所望？孔子又曰：

士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。

是信孔子而爲一士，既無教會組織，又無信徒供養。孔子自言之，曰：

飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。

讚其大弟子顏回則曰：

一簞食，一瓢飲，居陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂，賢哉回也。

後世尊奉孔子者，遂以「尋孔顏樂處所樂何事」爲一大課題。又曰「安貧樂道」。以此較之佛、耶、回三大教，其困難又遠過之倍蓰而無算。故凡爲中國社會中之一士，尊奉孔子，不啻爲半個和尚，抑且可謂是一雙料和尚，因其不憂一己身家之生計，而更以大羣天下爲慮。遯世而無悶，獨立而不懼。而中國社會乃亦能善養此一輩士，歷兩千五百年而不衰益盛。則中國文化之偉大優深，亦可由此窺入，而約略得其依稀髣髴之所在矣。

五

孔子一生之言論行事，所思所教，其弟子皆各有所記，歷三四代，彙爲論語一書。自漢代始，論語即爲中國識字人一人人必讀書。北宋初，趙普有言：彼曾以半部論語佐宋祖得天下，又將以半部論語佐宋祖治天下。趙普在中國士林中，卑卑無足數；然其當五代之季，而猶能發此言，則中國人對論語一書之重視，既可知。而論語一書之值重視，亦可知。故欲尊孔子，約而求其要，則惟論語二十篇。擴而論其詳，則自秦以下，一部二十五史，中國之所以爲中國，中國民族之所以爲中國民族者，乃莫不與孔子有關。我惟有曰「大哉孔子」。實甚憾於無言以加之矣。

六

孔子生在中國，已遠在兩千五百年之前。而孔子之前，犧農以來，中國之爲中國，亦已有兩千五百年之久。自有中國人，乃始有孔子。自有孔子，而中國人之得爲中國人者，乃益見其安定而昌榮，日進而無疆。而今則時異世易，民國以來，中國人之在此世界大潮流之衝盪橫逆中，已無自信之心，亦無自拔之力。七十年來全國人心幾乎一仗西化，認爲國家民族前途惟此一線堪賴堪望。而孔子其人，論語其書，乃終不免爲國人所鄙棄與忽忘。一部孝經，何能禦黃巾？論語二

十篇，亦何能抵原子彈，乃及國際之經濟侵略？試問今日臺灣一千七百萬人，曾讀論語者有幾？然則今日而言尊孔，亦徒尊其名而已。孔子之品格修養，與夫其得尊爲中國之「至聖」之所以然，又誰歟知之？孔子之道之高明寬厚，博大而精微，其得以隨時乘化，而尊爲百世之「先師」之所以然，又誰歟知之？然則居今日而猶尊孔子之名，誠亦爲不可多得一大事矣。

孟子曰：「聖而不可知之謂神。」即孔子之在前代，亦何能盡爲人知，然則當前吾國人縱使盡棄故常，回返孔子以前之犧農皇古，果能憑空拔起，嶄然創建一新中國？孔子曰：「焉知來者之不如今。」中國人之爲中國人，已歷五千年於前，焉知其不再歷五千年於後。而孔子其人，既崛起於前，又焉知孔子其道，不再復興於後？要之，孔子乃一中國人，孔子所學亦學其以前之中國古人而已。今中國人能自振拔，使後世猶有中國人，則正孔子之所欲學。孔子其人，與其道，終亦必應有再興起再光昌之一日。言念及此，誠不禁其私人之馨香禱祝，鼓舞嚮往，於無竭無窮之一境矣。孔子有神，尚其鑒之。

中華民國六十八年九月二十八日孔子第二千五百三十年誕辰錢穆寫於臺北外雙溪素書樓

（民國六十八年九月二十八日中央日報孔誕特刊）

孔子誕辰講辭大綱

一

今天我們國人都說要求變求新。但須知，天地間也有不能變的。就人類論，「我」不能變，也不該變。自有人類以至於無窮的將來，不知會有幾億兆京垓的億兆京垓人，但其中只有一個「我」，不能有兩個「我」。那眞有何等意義！何等價值！此之謂「天命」。

天命在人類中有一我，此不可變。我之生，有父有母；我之生父生母，同是有一無二，此亦不可變。儻我有兄弟姊妹，同此生父生母，此亦不可變。中國人知此不可變，乃有一套孝弟之道。孝弟之道，乃是我做人、做我的第一番道理，那亦是不該變的。

我有了父母，又有子女，又是不可變。父母之上有父母，子女之下有子女，推而上，推而

下，遂有家族，又有外戚。中國歷史上只稱王室有外戚，其實我們家家有外戚。家族與外戚相聯合，積之久，那就家成了國。國之最先即成於家，家之最先則成於我。儻我變了，則家亦變了，國亦變了，天下亦變了。故我一變，則天下全變，那將全不是這會事。好在人人盡是我，你變，他不變，不害事。誰變誰喫虧便了。人與人之最先結合，則有夫婦。夫婦可變，但亦最好不變。白頭偕老，那是最理想最幸福的夫婦。不變總比變更好些。有了國與天下，便有君臣與朋友。君臣、朋友更可變，但能不變，也比變更好。此夫婦、君臣、朋友三倫，中國人稱爲「人倫」。人倫以「忠信」爲主。父子、兄弟兩倫，中國人稱爲「天倫」。天倫以「孝弟」爲主。五倫以「我」爲主，故一切人羣相聚，也全以「我」爲主。

論語書中稱我爲「己」。孔子曰：

古之學者為己，今之學者為人。

如何般來盡我孝弟忠信之道，此即「爲己」之學。其實「爲己」之學，也即是「爲人」之學。只是不懂道理的人，都錯認爲我之爲人是爲別人的。實則我之爲人，是全爲自己的。我之夫婦好合，像是爲對方，實是爲自己。我之孝弟忠信，像是爲對方，實是爲自己。現在人都在爭個人主

義與社會主義之誰是誰非。其實沒有社會，又那裏會有個人？沒有個人，又那裏會有社會？「天」「人」尚要合一，「羣」「己」自亦合一，只其中心則在「我」。那是窮天地亙萬世而不變的。

二

但亦有一必變的，不能不變，亦不該不變的，這就是時間的「時」。如天有晝夜，始成一日。人有生死，始有一生。又自嬰孩期、幼童期、成年期、中年期、老年期，我之生命時時在變，刻刻在變，不能停留。一個人的小生命如此，集爲羣，成了大生命，如家、如國、如天下，亦如此。所以做人該變，該隨著時代變。孟子曰：

孔子聖之時者也。

即是說，孔子做人是最能變，最善變的。

「變」與「不變」相結合，始成了一個我，始成了我的家，我的國，我的天下。全把我做中

心，那不是太自私了嗎？其實不是的。人人是一我，人人有我的家、我的國、我的天下，而全結合成一體，那是大公無私的。其實是各個我的「小私」，結合而成爲此「大公」的。此道理中，並無公私之分。那又是萬古不變的。既無公私之分，又無新舊之別，只是此一「道」，那是「天人合一」的。

三

現代吾中國人，多好言「事業」。但從前中國人，則主要在言「性情」。事業多變，性情則不宜變。如富人要講孝弟、忠信之道，貧人也該講。貴人要講，賤人也該講。事業有高低，性情則分好壞。富可敵國，貴爲天子，不孝、不弟、不忠、不信，則爲一壞人。並不該算他是一人。僅能餬口，販夫走卒，能孝弟，能忠信，則爲一好人。孟子曰：

人皆可以爲堯舜。

不是說人人能富能貴，只是說人人都能做得一好人。

現代國人又好言「智識」。從前國人則主要在言「品格」。小學、中學、大學、出國留學、碩士、博士，都從智識上分。但智識高，可以品格低。品格高，亦可以智識低。品格低是一小人，品格高則爲君子、賢人、聖人。陸象山說：

堯舜以前曾讀何書來。

則不識字不讀書人，仍得爲聖人。至少可以做一高品格底人。人人有一顆良心，那怕做不得一好人。

現代國人又好言「權力」，或言「力量」。有了智識，有了事業，便可有權力或力量。但從前中國人則言「德」不言「力」。德便是人的性情和品格，便是一良心。匹夫匹婦，可以無事業、無知識、無力量，但可有他的性情和品格和德。德和品格和性情，都仍是「天賦」的，即是「天命」的，是與生俱來的。人人平等，人人自由，人人盡可得。而事業和知識和力量，則是「人爲」的。必有條件，有競爭。你得了，我便失之。大家有所得，但仍大家有一比較。我有百億財富，他有千億，他仍比我富，力量仍比我大。我再比過了他，他又不如我。永不平等，亦永不自由。還是有外面許多條件存在的。中國人四五千年來，老是這樣一個中國人。今天比不上

人，媿悔羞恥了，要把自己一變，變成一外國人。講究事業，講究智識，講究力量，不再講性情、品格、德行了。但在短時期內，縱然是一百年兩百年，如何便能學得像人？而把自己的一套卻丟了忘了，我不成爲一「我」。因「我」要求變求新，不知要變成怎樣，纔算是一「我」。我在變，我的夫婦、父子、家庭也在變，其他更不說了。我總覺和人有不平等，我又覺在我有不自由。求變求新，還有許多不能變、不能新。變了新了，但還是仍要變、仍要新。那我的一生又如何得了！

四

但回頭是岸。儻我們肯樂天知命，安心做一中國人，則種種道理都平放在我前面，都易做，都能做。孔子是我們的至聖先師。孔子依照著他以前中國兩千五百年積累下來的那一番道理做成了一孔子。孔子以後兩千五百年的中國人，又都依照孔子來做成了一中國人。至今全世界只有中國人能擁有五千年歷史，又擁有十億人口。誰比得？又要來怕誰？

今我孔學會開會，邀我來做一次演講。我媿無很多智識，又媿對國家民族無事業貢獻，更具

何力量能來提倡孔道。只盼我們每一人能反己求之，各由自我，一心向前，應該各有一條路在我們各人面前的。我只能說從孔子以下我們中國人兩千五百年來相傳的那幾句老話，請諸位原諒。



孔子誕辰紀念辭

一

全世界人類共出有三大教主：一釋迦，印度人。一耶穌，猶太人。一穆罕默德，阿剌伯人。三大教主皆亞洲人，此亦一奇。

孔子，中國人。其生前既不自尊爲教主，其身後亦無教會傳道組織。故中國儒家並非一宗教。但孔子地位實堪與釋迦、耶穌、穆罕默德三人相比，或猶超而上之。

三大宗教皆主出世，重在教人如何爲死後作準備。孔子則主教人如何在世好好做一人。三大宗教之信徒，當其生前，已必與人異，否則即不得爲其教之信徒。孔子之教，在其生前如何好好做一人，此道人人相同，無教內、教外之別。

三大教主各以其教主身分來教人，孔子則以一學者身份來教人。故孔子畢生「學不厭，教不倦」。換言之，教主與信徒地位有不同；而孔子與來學者則同樣在學，無地位之不同。

此則孔學與世界三大宗教之不同處。

二

孔子如何教？即在教來學者各就其自己之本性以為學，以各長養完成其本身自己理想可能之一人。

孔子分人性為三類，一曰「狷」，一曰「狂」，一曰「中行」。狷者有所不為，偏消極後退。狂者進取，偏積極向前。中行則有不為，有所為，執其兩端用其中，此之謂中行。

上述三類外，又有「鄉愿」。「生斯世，為斯世也善，斯可已」。此類人不肯有個性，只眾人如是，我亦如是。那又何必再加以教？又如何再加以教？故孔子「有教無類」，而曰：

過我門不入我室，我不憾焉者，其惟鄉愿乎！

則鄉愿始斥於孔子之教外。

釋迦近於狷，有所不爲，實足代表印度之民族性。耶穌、穆罕默德近於狂，實足代表猶太人與阿剌伯人之民族性。惟耶教不行於猶太，而獨暢行於歐洲。歐洲人性更近狂，喜進取。耶穌說：「上帝事由我管，凱撒事凱撒管。」果使信其教者皆不管凱撒事，則一部歐洲史，勢當另寫，決不有如現代之歐洲史。耶穌又說：「富人入天國，如駱駝鑽針孔。」則後代歐洲，既決不會有帝國主義，亦決不會有資本主義。其實歐洲人對耶穌最所信仰，乃在其「十字架」精神，一意向前，到死不回頭。民族性之難得轉易有如此。

三

孔子實亦代表了中國之民族性。孔子不僅把他自己來教人，乃是把他所學於古人者來教人。孟子曰：「人必有所不爲，而後可以有爲。」舜爲大孝，父頑、母嚚、弟傲，一家皆欲置舜於死地，但舜決不願遠離父母，一人獨自去謀生；遂成了舜之大孝。此即有所不爲，乃以成其有爲之一證。

鯀治水失其道，洪水泛濫，成大災難。舜殛鯀於羽山，使其子禹繼父業治水。舜之殛鯀，乃正道，乃大道。禹不以此怨舜，亦不隨其父至殛處侍養，乃受舜命治水，以幹父蠱。此非不孝。其子方生，禹在門外聞其啼聲，乃三過其家而不入。此亦非禹之不慈。實則禹亦有所不爲，以成其有爲也。

洪水既平，使後世尚有中國人生生不絕，禹之大功大德，實尚超舜之上。堯則更不論。但後世中國人更多稱堯舜。因堯舜之處境爲人，比較平易。舜處在野，不如堯之爲天子，更可學。禹則處境特殊，又擁有特殊才能，建特殊功業，非人人可學。中國人則更求其人人可學者，而禹乃轉居其次。

堯、舜、禹、湯、文、武，皆爲一國之君，或爲天子，爲天下之共主，豈人人能學？周公獨爲臣，不爲君，較易學。故孔子畢生爲學，乃以周公爲目標。墨翟繼起，一反孔子，主張「兼愛」，舉禹爲目標。是孔子舉其易，而墨翟舉其難。此即墨翟之不如孔子處。

墨家有傳道組織，故墨翟頗近一教主。近代國人，頗有以墨翟與耶穌並舉者。但耶穌自稱乃上帝獨生子，墨翟則亦舉古人大禹爲教，非其一人自創教。此亦可代表中國之國民性。

孟子又於堯、舜、禹、湯、文、武、周公之外，別舉三聖人。一爲伊尹之「任」，一爲伯夷

之「清」，一爲柳下惠之「和」。伊尹之任，則是一狂者。伯夷之清，則是一狷者。柳下惠之和，則在狂與狷之外，又自成一格，但不得即謂之中行。

柳下惠三仕爲令尹，無喜色。三已之，無慍色。要他進便進，要他退便退。但與鄉愿不同。鄉愿只一意追隨他人，無一己之個性與品格。在他心裏，有外無內，有人無己，那就說不上一「和」字。柳下惠則自有其己，惟與伊尹、伯夷不同。故在任與清之外，又特見爲一和。

至如孔子，則亦任、亦清、亦和，隨其時宜而變其意態。故孟子稱孔子爲「聖之時」。此因孔子有一套既深且博的學問，遂成其大中至正之盛德，與道同化。而孔子自己之個性，與其特有之品格，反而不易把捉，不易認識了。故伊尹、伯夷、柳下惠乃各以其己性教。而孔子則以其學、其德教。反使人學孔子，一若轉易於學伊尹、伯夷與柳下惠。孔子乃成爲中國此下之「至聖先師」。

四

孔子及門，最善學孔子者爲顏淵。孔子稱之曰：

一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂，賢哉回也。

又曰：

用之則行，舍之則藏，惟吾與爾有是夫。

莊周繼孔子、墨翟而起，兼反儒、墨，但於顏淵亦時加稱道。宋儒周濂溪有言：

志伊尹之所志，學顏子之所學。

果非學顏子之學，亦無以志伊尹之志。欲「志伊尹之志」，則必先「學顏子之學」。後世以孔顏並稱，尤見孔子之道之高深而博厚。

顏淵生與聖師同時，聖師在前，顏淵一意向學，務自退藏，絕不稍露其一己之光芒。然不僅孔子特加稱賞，即一時同學，亦羣加推敬無微辭。故顏淵一生，始終只是一學生身分。但中國五千年歷史，亦只有顏淵乃成爲惟一傑出一學生。

孟子便與顏淵不同。其時則聖師逝世已久，反對者羣起，孟子則曰：

乃吾所願，則學孔子也。

未能親炙，則求爲私淑。其見梁惠王、見齊宣王，亦如孔子之周遊列國，以求行道於天下。但終亦以不得用退老。後世兼稱孔顏，又兼稱孔孟。孟子與顏子，乃得同居「亞聖」之地位。

但宋儒又謂「孟子粗，顏子細」。若專論好學，則私淑終不如親炙之易臻於深微之地位矣。故中國人雖尊師教，更重自學，教統終不如學統之爲要。求於教統，則有一孔子已足。求於學統，則非時時有顏子、孟子其人者出，此學統即不易成。其去孔子益遠，則其爲私淑當更難。故求知孔子，不僅當知兩千五百年前之孔子，亦當知兩千五百年來之孔子。此兩千五百年來之孔子，則惟當於中國儒家之學統中求之。中國雖文化深厚，而獨無一自產生之宗教；此其所以然，誠値吾國人之作深長思矣。

五

今吾國人則羣慕西化。此亦吾國民性一種虛心好學之表現。但因此而輕視古人，因而集中於

孔子一人身上，打倒孔家店、批孔反孔呼聲，成爲一代之時髦。此則有仍值吾國人之作深入討論者。墨翟反孔，乃推尊大禹。莊周反孔、反墨，乃推重黃帝與老子。黃帝、老子，其人其事，都出莊周虛構，在此不詳論。但莊周亦僅另推一批中國古代人物來反孔、墨。此亦仍如孔子之「述而不作，信而好古」。亦可謂墨與莊亦同是孔子學脈，同足以代表吾中國人之國民性。

佛教東來，中國歷代高僧亦僅於釋迦羣加推敬，闡揚其教義。至於孔子之教，與中國社會傳統文化，則皆置之不論不議之列。果使佛法昌明，則孔道與中國文化自會轉變，自歸消失。果使歐洲人眞信耶穌，則耶穌明言「凱撒事凱撒管」，又未有教其信徒以兵力傳播信仰之遺訓，則何須有不斷之十字軍東征？又何須有新教舊教之兵爭？回教徒一手持可蘭經，一手持刀，但其教徒東來中國，亦能與中國人和平相處，不再持刀。此則中國民族性潛勢力之影響。即佛教，自隋唐，天臺、禪、華嚴三宗迭起，亦漸中國化。宋代理學家乃繼之而興。是則孔子之「述而不作，信而好古」，即以本國民族性傳統文化爲教，不再自闢新義，自創新說，自成一宗教。斯誠大仁大智之結晶，而其勢力影響則轉超諸大宗教之上，固非偶然矣。

六

近代國人，競慕西化，羣奉自由、平等、獨立三口號爲人生之三大原則。實則惟中國社會乃最自由、最平等、最獨立之社會。即如孔子離魯去衛，並有羣弟子結隊成行。其在外周遊十四年而反魯，來去自由。此下戰國諸子百家周遊列國無不然。如孟子「後車數十，從者數百人，傳食諸侯」，此是何等自由！試問現世界國際遊歷，又誰何人能獲得此自由？

再言平等。孔子先曾去齊，當時乃一平民身分，然獲齊國君卿之禮遇。及其去衛、去陳，亦皆以平民身分，而同得衛、陳君卿之禮遇。不僅孔子一人爲然，戰國時更多其例。范雎以一流亡客，而秦皇長跪其前以乞言。或謂此乃戰國時事。則秦漢以下，可證中國社會君臣上下平等之事項，何止數千百條，難於列舉。先之如漢文帝之接見賈誼，後之如宋代王荊公、程伊川爲經筵講官，皆主己坐而講，爲君者立而聽；其君亦勉從之。要之，中國社會自有其平等觀，則即此亦可證。

又如獨立。孔子言「富貴不可求」，因富貴皆不得由一己獨立求之。如求富，設一工廠，開

一公司，豈一人之事？如求貴，民主競選，又豈一人之事？中國人則惟求爲君子，爲聖賢，皆可獨立爲之。故主爲己之學，即主一己之獨立。

於自由、平等、獨立三者之上，中國人尙有高一層進一步之指示，如孔子之教其子伯魚學詩、學禮是也。今國人乃以中國人立教不及於自由、平等、獨立，以歸罪於中國之古人，則復何辭爲解！

今日又値孔子誕辰，試問當何以闡揚孔子之遺教？兩千五百年來，闡之揚之，不乏其人，不乏其事，不乏其見於文字著作者。別闢新義，別創新格，何以傳道而授業？此則有待於大賢君子。本文上拈諸端，庶於近代批孔反孔、輕孔蔑孔之風，聊資解惑之一助。放言高論，則非所敢。

（民國七十二年九月二十八日中央日報副刊）

一九八六年美洲第五屆祭孔大典獻辭

一

中國歷史縣亙五千年。遠自上古庖犧氏、神農氏以來，已歷兩千五百年，乃有孔子出生；又迄今兩千五百年。孔子適居其中心。實爲吾中華民族文化五千年相傳一最高代表人物，承先啟後，有其極爲傑出莫可比量之重要性。

中國文化人物中之最居重要性，站在最高階層者爲聖人。孔子以前之聖人，皆居天子地位，即政治上之最高階層者，如堯、舜、禹、湯、文、武皆是。惟文王子武王弟周公，亦居最高地位，而實未爲天子；乃居臣位，非君位。孔子生平奉周公爲標準，即身不佔政治上之最高地位，而實居人品中之最高階層。而後世則奉孔子爲中國聖人中之最高位。故其弟子言：「夫子賢於堯

舜遠矣。」

孟子則在孔子以前未居天子高位者中，又舉出三聖人：伊尹爲「聖之任」，伯夷爲「聖之淸」，柳下惠爲「聖之和」。而孔子則爲「聖之時」，乃兼任、淸、和三德，而隨時更迭表現其三德。則其地位顯又高出伊尹、伯夷、柳下惠之上。

後代中國人奉孔子爲「至聖先師」。自孔子後，惟尊孟子爲「亞聖」，而其他人物則全不再獲聖人之稱。此見後代中國人尊崇孔子，以爲乃上下古今五千年來一至高無上、莫可倫比之大聖人。

孔子平生言論行事，具載於其及門弟子所編集之論語一書中。自孔子弟子曾子傳其學於孔子之孫子思，孟子乃受學於子思之門人，上距孔子已五傳踰百年以上。孟子已在戰國時，諸子學羣興，墨翟、楊朱之傳尤盛，兩家之言盈天下，而孟子則曰：「乃吾所願，則學孔子也。」又曰：「能言距楊、墨者，皆聖人之徒也。」但當孟子時，論語一書尙未正式編纂成書，故孟子七篇中，乃不見論語之書名。論語之正式行世，當更出孟子之後。

戰國百家中，惟道家晚起，猶在楊、墨之後。莊子與孟子略同時，但孟子書中尙未見有莊子。而老子書猶後出。但莊老道家陳義高深，略可與儒家孔孟相伯仲。自西漢罷黜百家，表彰五

經，而儒家乃特出百家之上。孔子作春秋，列五經中。其論語一書，則爲其時一部小學必讀書。西漢五經博士中，禮經博士傳有小戴禮記一書，其中有大學、中庸兩篇。考其成書年代，皆當在秦始皇帝時。兩篇中尤以中庸一篇，顯見已多參雜有道家思想。在魏晉南北朝時，印度佛教傳入，中庸一篇備受重視。隋唐時，佛教中國化，天臺、華嚴、禪三宗，皆於中庸一篇有闡述。大學一篇則自宋代理學家興起，二程與朱子更常加稱引。大學、中庸遂與論語、孟子共有「四書」之稱。朱子有論孟集注、學庸章句之作。元代考試制度，遂以四書更駕於五經之上，定爲考試之重要經典。如是八百年迄今，四書乃爲中國人人必讀書。闡論孔學，不得不兼及四書，不當專據論語一書而止。

其實論孔學，不當僅止於四書。即戰國秦漢以來兩千五百年，凡治孔學者，其言論行事，皆當和會融通，一以貫之，始足以發明孔學之全體眞相。並不當偏在四書，更不當偏在論語。惟提綱扼要則論語爲主，孟子、學、庸爲副，始足以把握孔學之精要。

二

居今世姑以大學爲言。大學有「三綱領」「八條目」，八條目之後四條爲修身、齊家、治國、平天下。此爲治孔子之道者所必言。但以今日論，羣以歐洲西方學爲本，而西方學中實缺「天下」一觀念。依中國語論，若言「形上哲學」，當言「宇宙」。言「自然哲學」，當言「世界」。論「人生哲學」，則當言「天下」。而西方人觀念，凡屬人事，則僅以「國家」爲限。至康德始言「國際」，近代則有百五十國以上列入國際聯盟，而尚有在此聯盟之外者。但在「國際」一觀念之上，並無「天下」一觀念。中國則自古有封建諸侯，但諸侯之上有天子，如唐堯、虞舜、夏、商、周三代皆是。故中國自古爲一封建制度，而封建之上，實尚有一天子，仍屬大一統局面；與近人所想之封建列國並立大不同。故孔子雖據當時魯國史官所載作春秋，而曰：「春秋，天子之事也。」列國之上，尚有中央周天子一高位。孔子又曰：「如有用我者，我其爲東周乎！」是在孔子理想中，雖不能向上追復西周之舊，而仍必爲東周，仍當有一天子在上。與今日之所謂國際聯盟，有其大不同處。

近代人惟因缺一「天下」觀，遂使列國相爭，迄無寧日。最近自第一、第二兩次世界大戰以來，又繼之以美、蘇相爭。甚至核子戰爭如在眼前，不論勝敗，數百萬以上之人生，頃刻間即可葬送於核子彈轟炸之下。稍有人道觀念，又何忍出此。孟子言：「天下定於一。誰能一之？不嗜

殺人者能一之。」儻謂核子武器大量殺人可以一天下，則誠出中國人想像之外矣。儻果謂大量殺人可以一天下，則人生之意義價值又何在？若謂大量殺人不足以一天下，則又何必爲此核子武器之爭？此皆無說可通者。

抑且西方人不僅在國之上無「天下」觀，亦且於國之下無「家庭」觀。西方人之家，僅當中國家之前一半。子女長大成婚，即各自別成一家，與父母家分離，不再和合。中國則重孝道，爲子女者決不離父母而獨立。中國家庭又分「內」「外」，夫婦成婚，女家則稱外家，女婿對岳父母有半子之稱。如三代時，姬、姜兩族，常如一家。故中國由家成國，以至於天下，始終是一貫相承，無大分別。而其主要中心，則在己之一身。

人之一己，必分男女兩性。此乃自然，中國人則謂之「天命」。男女相結合爲夫婦，則乃人倫之始；由夫婦而有父子、兄弟，乃至於國與天下君臣、朋友兩倫，皆從天生己之分爲男女來。即是說「人倫」乃從「天道」來。孔子特提出一「仁」字爲人生大道，論語一書主要即在討論此一「仁」字。而「仁」字乃爲西方人所無有，特難以西方一字相譯。孔子弟子有子說：「孝弟爲仁之本」。孝弟之道，實即仁道，即人與人相處之道之本源所在。使人與人不能以仁道相處，則惟有仗法律作種種防止。西方人重法律，即從其不知有仁道始。

三

今言教育，西方自希臘時已有之。亞里士多德言：「我愛吾師，我尤愛眞理」。仍爲一種個人主義。重自發現、自創造，不重師傳。但不知人生眞理，尤貴在人之相愛。其他眞理，皆從此人之相愛之一心，即相愛之性情來。豈有在人類性情相愛之上，別有眞理？試觀其他有生物，相互間，豈不各有一番相愛之表顯？是此生物相愛之眞理，並不專限於人類。如此則今日所發明之核子武器之大羣殺害，已遠越乎人類相愛之眞情以外，豈可亦認其爲是一眞理？當知核子武器殺人乃物理，非人道，即非人生眞理。

西方人亦言人類愛情。羅馬時代開始有宗教，猶太人耶穌，以上帝獨生子教人愛上帝。但「凱撒事凱撒管」，人類相互間事耶穌不管，於是耶穌乃上十字架。故此下之教徒，乃以耶穌之十字架表示其宗教精神。則今日之核子武器，豈得謂是十字架之更進步的創造？豈眞是凱撒之道之更爲進步乎？

西方近代高等教育，亦始自教會。除宣傳教義外，尚有兩專門。一爲律師，教人爲罪人申

寃，爲罪人抱不平。一爲醫學，教人爲人治病。皆有一分人類相愛之義。但今日發明了核子武器，則律師與醫生皆所不能救，不知又當學如何作對付？

其次宗教以外之教育，則始於德國之國民教育。人生惟當爲一「國民」，上帝以外，一切事惟當管理於凱撒，其他乃無教育中心可言。則西方人之眞理中，亦可謂並無「人對人」之眞理可言。如中國人之修身、齊家，皆非西方人之教育內容。而平天下則更所不論。

中國無宗教，而極重教育。教育中最高最大之教師則爲孔子。故孔子爲中國之「至聖先師」。孔子教人主在「仁」，仁即人生之大道，即人與人相親相愛之道。亦可謂乃人類相互間之一番同情心。欲發抒此一番人類相互間之同情心，最先則本源於嬰孩之對其父母兄姐，故曰「孝弟爲仁之本」。其次長大成人，乃移此一番情感來對國、對天下，故曰「移孝作忠」。

四

中國人言忠，其道在盡己以對人。而言忠道則又必言「恕」，「己所不欲，勿施於人」爲恕道。在美國，遠在南北戰爭時，有一將軍，退休後寓居紐約附近，獨身不娶，性情怪癖。家中僕

人皆遭謾罵，中途離去。有中國山東籍一華工丁龍，亦投身到將軍家為僕，亦以遭謾罵而離去。後此將軍家遭火災，丁龍聞訊，自來相助。告將軍：我原籍中國山東省，古聖人孔子乃我同鄉，教人忠恕之道，己所勿欲毋施於人。今將軍遭苦難，一人獨居難堪，余特來追隨相助。將軍聞言大驚異，謂不知君乃能讀古聖人書。丁龍言：余不識字，不能讀書，乃幼時聞父訓知此。將軍謂汝父能讀聖人書，亦大佳。丁龍又謂：余父亦不識字，亦不能讀書，乃聞之祖父、曾祖父以上；亦皆不能識字，不能讀書，乃上代之家傳知有此。此將軍聞言大加嘉許，乃相交如朋友。積有年，丁龍忠病將不起，告將軍謂：得將軍歷年資養，衣食居住皆得安足。今病不起，將軍歷年所給薪資，余皆積存。此間無深交，老家無親屬，願歸還將軍，聊報積年愛顧之情。丁龍死，此將軍乃將其遺存，並增巨款，贈紐約哥倫比亞大學設一講座，專以研究中國文化為務。但此講座歷任人選皆美國人，不聞聘中國人任之。中國人留學美國，或在哥倫比亞大學，或在其他大學者，學成歸國，亦從不談及丁龍事。余於一九六〇年親赴美國，乃始知有丁龍其人其事。每以與臺灣之吳鳳並舉。吳鳳雖讀書識字，亦非一學者。然此兩人皆眞有得於孔子之遺教，足為後人百世之師。此乃中國民族傳統文化所得之佳果。紀念孔子，求知孔子之道，能如吳鳳、丁龍其人，斯亦可矣。而豈必以專門讀書，成一學者乃為貴！

吳鳳者，乃晚淸同光時，在臺灣，爲平地人與山地人通商一通事。其時山地民族好殺人，每年必以一人頭爲祭。吳鳳任通事，得山地民族之好感，勸勿再殺人。每年即以所積存之人頭，擇一爲祭。如是有年，人頭已盡。山地人又欲下山殺人，以告吳鳳。吳鳳盡力勸阻，山地人不聽。吳鳳乃告以某晨某處山路上有一騎馬者過，可殺之以祭。山地人從其言。乃知所殺即吳鳳。大悔憾，此後乃止殺人之俗。如吳鳳之以身勸殺，此即孔子之所謂「殺身成仁」，亦可謂曲盡其忠於對人之所能至矣。今臺灣之山地民族與平地居民和好如一家，則皆吳鳳往年之功。至今有吳鳳廟，受人崇拜。

中國人言「非吾族類，其心必異」，此乃言其相互積習之心。又言「中國而夷狄則夷狄之，夷狄而中國則中國之」，此則言其修養道義之心，即人類之文化心。今逢美西舊金山舉辦祭孔大典，諸君遠在美國，余則羈老在臺，皆遠離大陸本土。然孔子亦欲居九夷。故中國人言「天下一家」，亦皆從其文化言。其文化之大本，則出自人之各己之一心。其心變，斯文化亦隨而變。中國人之所謂「道一風同」，其所望則在此心之道之常存而不變。風之隨時而必變，仍以能不變其心之所存爲貴。願吾當今國人其相互共勉之。

（民國七十五年十月應美舊金山華僑邀稿而作）

孔子誕辰勸人讀論語並及論語之讀法

一

論語應該是一部中國人人人必讀的書。不僅中國，將來此書，應成爲一部世界人類的人人必讀書。

讀論語並不難，一個高級中文中學的學生，平直讀其大義，應可通十分之四乃至十分之五。

讀論語可分章讀，通一章即有一章之用。遇不懂處暫時跳過，俟讀了一遍再讀第二遍，從前不懂的逐漸可懂。如是反覆讀過十遍八遍以上，一個普通人，應可通其十分之六七。如是也就够了。

任何人，倘能每天抽出幾分鐘時間，不論枕上、廁上、舟車上，任何處，可拿出論語，讀其

一章或二章。整部論語，共四百九十八章；但有重複的。有甚多是一句一章，兩句一章的。再把讀不懂的暫時跳過，至少每年可讀論語一遍。自二十歲起到六十歲，應可讀論語四十遍。

若其人生活，和書本文字隔離不太遠，能在每星期抽出一小時工夫，應可讀論語一篇。整部論語共二十篇，一年以五十一星期計，兩年應可讀論語五遍。自二十到六十，應可讀論語一百遍。

若使中國人，只要有讀中學的程度，每人到六十歲，都讀過論語四十遍到一百遍，那都成聖人之徒，那時的社會也會徹底變樣子。

因此，我認為：今天的中國讀書人，應負兩大責任。一是自己讀論語，一是勸人讀論語。

二

上面一段話，我是為每一個識字讀書人而說。下面將為有志深讀精讀論語的人說，所說則仍有關於如何讀論語的方法問題。

讀論語兼須讀注。論語注有三部可讀：一是魏何晏集解，一是宋朱熹集注，一是清劉寶楠正

義。普通讀論語，都讀朱子注。若要深讀精讀，讀了朱注，最好能讀何晏所集的古注，然後再讀劉寶楠編撰的清儒注。不讀何、劉兩家注，不知朱注錯誤處，亦將不知朱注之精善處。

最先應分開讀，先讀朱注，再讀何、劉兩家。其次應合讀，每一章同時兼讀何、朱、劉三書，分別比較，自然精義顯露。

三

清儒曾說：考據、義理、辭章三者不可偏廢。讀論語亦該從此三方面用心。或疑讀論語應重義理，何必注意到考據、辭章。以下我將舉少數幾條例來解釋此疑。

第一，讀論語不可忽略了考據。如：

子曰：「人而無信，不知其可也。大車無輗，小車無軏，其何以行之哉？」

讀這一章，便須有考據名物的工夫。古代的大車、小車，體製如何分別？「輗」和「軏」是車上什麼零件？若這些不明白，只說孔子認爲人不可無信，但爲何人不可以無信，不懂孔子這番譬

喻，究竟沒有懂得孔子眞義所在。好在此等，在舊注中都已交代明白，如讀朱注嫌其簡略，便應讀古注和清儒注。務求對此項名物知道清楚了，本章涵義也就淸楚。萬不宜先橫一意見，說這些是考據名物，不值得注意。

又如：

子曰：「禘自旣灌而往者，吾不欲觀之矣。」

或問禘之說。子曰：「不知也。知其說者之於天下也，其如示諸斯乎！」指其掌。

這兩章，孔子論及禘禮，那是有關制度方面的事。「禘」究是個什麼禮？「灌」是此禮中如何一個項目？爲何孔子看禘禮到灌以下便不願再看？那必有一番道理。孔子弟子們，正爲有不明白孔子心中這一番道理的，所以緊接有下一章，有人問孔子關於禘的說法。但孔子又閃開不肯說，說：「我也不知呀！」下面又接着說：「知道了這番道理，治天下便像運諸掌。」可見這番道理，在孔子心中，並不小看，而且極重視。現在我們只能說，孔子講政治極重禮治主義。但孔子主張禮治之內容及其意義，我們無法說。若只牽引荀子及小戴禮等書來說，那只是說明荀子和小戴禮，沒有說明孔子自己的意見。

若要考據禘禮，那不像大車小車、輗和軏般簡單。古人對此，聚訟紛紜，莫衷一是。似乎非專治考據，無法來解決此難題。其實也並不然。前人引經據典，提出的說法，最多也不過四五種；我們只要肯細心耐心，把此四五種異同之說，平心研討，自然也可明白一大概。壞是壞在我們先有一存心，說這些是考據，和義理不相關。其實這兩章的考據不明，則義理終亦無法明。

四

現在再說，讀論語不可忽略了辭章。

我此處所說的辭章，包括字義、句法、章法等，即純文學觀點下之所謂辭章亦包括在內。如：

子曰：「晏平仲善與人交，久而敬之。」

此章似乎甚為明白易解；但中間發生了問題，問題發生在「之」字上。究是晏子敬人呢？還是人敬晏子呢？「之」字解法不同，下面引伸出的義理可以甚不同。古注是解的人敬晏子，朱子解作

晏子敬人。現在我們且莫辨這兩番義理誰是誰好，我們且先問孔子自己究如何說。這不是一義理問題，而是一辭章問題。即是在句法上，此「之」字究應指晏子或他人？就句法論，自然這「之」字該指的他人。但又另有問題發生，即論語的本子有不同，有一本卻明作：「晏平仲善與人交，久而人敬之。」下句多了一「人」字。若下句原來眞有一「人」字，自然又是古注對。此處便又牽涉到考據學上的校勘問題了。

牽涉到校勘，便要問這兩個不同之本，究竟那一個本更有價值些？鄭玄本是不多一「人」字的，皇侃義疏本是多一「人」字的。但皇侃本在其他處也多與相傳論語有不同字句，而頗多不可信；則此處多一「人」字，也不值得過信。至於其他本多一「人」字的還多，但皆承襲皇本，更就無足輕重。因多一「人」字始見是人敬晏子，則少一「人」字，自當解作晏子敬人。而多一「人」字之本又不值信據，則此問題也自然解決了。朱子注論語，豈有不參考古注異本的？但朱子只依鄭玄本，知在此等處，已用過別擇工夫。

五

又如：

子見南子，子路不說，夫子矢之曰：「予所否者，天厭之，天厭之。」

這一章的問題，較之上引一章，複雜而重大得多了。從來讀論語的，對此章不知發生過幾多疑辨。直到民國初年新文化運動掀起「打倒孔家店」的浪潮，有人把此章編了「子見南子」的話劇，在孔子家鄉曲阜某中學演出，引起了全國報章喧傳注意。可見讀論語，不能不注意到此章。討論孔子爲人，亦不能不注意到此章。但研究此章，斷不能不先從字義句法上入手，這即是辭章之學了。

孔子做了此事，他弟子心感不悅，孔子沒有好好陳說他所以要做此事之理由，卻對天發誓，那豈不奇怪嗎？所以從來注家，都對此章「矢」字作別解，不說是發誓。獨朱子注明白說：「矢，誓也。」朱子何以作此斷定？因下文是古人常用的誓辭。朱注又說：「所，誓辭也。如云『所不與崔慶者』之類。」可見此處朱子也用了考據工夫。其實朱子此注，如改爲「凡上用『所』字、下用『者』字之句，是古人之誓辭」，就更清楚了。其後清儒閻若璩在四書釋地中把關於此種語法之例都詳舉了。近人馬氏文通也曾詳舉一番，可證明朱注之確實可信。

朱子既根據這一判定，下面「予所否者，天厭之，天厭之」三句，解作「若我所行不合於禮，不由其道，則天將厭棄我。」這一解法，也確實可信了。許多對「矢」字作曲解的，對下面「否」字也另作曲解，那都不值得討論了。

照字義語法講，朱注既是確切不移，但仍然不能使人明白這全章之意義。南子是一位有淫行的女人，孔子見之，卻說合禮由道，這是什麼意義呢？朱子在此處，特別添進一句，說：「古者仕於其國，有見其小君之禮。」此一條又是考據。若我們明白了這一層，「子見南子」這一件事，也無足多疑了。

論語中像此之例還多。如陽貨欲見孔子，孔子不見。陽貨饋孔子豚，孔子便不得不去見陽貨。朱子注此章亦引據古禮，說：「大夫有賜於士，不得受於其家，則往拜其門。」經朱子加進了這一番考據，情事躍然，如在目前了。現在孔子在衞國受祿，衞君的夫人要見他，照禮他不得不往見。近代社交，也儘有像此類的情節。那有什麼可疑的呢？

清儒說：「訓詁明而後義理明，考據明而後義理明。」朱注此章，眞做到了。清儒對此章之訓詁考據，則反有不如朱子的。

但這裏仍有問題。清儒是肯認眞讀書的。朱子所說那條古禮，究竟根據何書呢？清儒毛奇齡

曾遍翻古籍，卻不見朱子所說的那一條。於是再翻朱子的書，原來朱子也曾自己說是「於禮無所見」；因說朱子是杜撰。但這裏至少可見朱子也曾爲此事而遍翻古禮，才說「於禮無所見」。朱子也知要明白這一章的情節，不得不乞靈於考據，於是才遍查古籍的。但古籍中雖無「仕於其國必見其小君」之一條，也並無「仕於其國必不得見其小君」之一條。如衛封人欲見孔子，說了一番話，孔子也就見他了。南子欲見孔子，也說了一番話，這番話史記曾載下，說：「四方之君子，辱欲與寡君爲兄弟者，必見寡小君，寡小君願見。」是南子欲見孔子之請辭，十分鄭重，而又懇切。史記又說：「孔子辭謝，不得已而見之。」是孔子辭而不獲始去見。史記又記其相見時之禮節云：「孔子入門，北面稽首，夫人在絺帷中再拜，環佩玉聲璆然。」我想朱子根據史記此一段記載，說「古者仕於其國，有見其小君之禮」，不能說他完全是杜撰。清儒硬要說無此禮，反見是拘礙不通了。古代的禮文，那能逐條保存，盡流傳到後世？而且社會上的禮節，又那裏是件件要寫下正式條文的呢？可見我們讀書，需要考據，但考據也解決不了一切的問題。又考據也有高明與不高明之別。朱子此條，在我認爲是極高明的了。近人認宋儒輕視考據，或不懂考據，那都是門戶偏見。

但這裏仍有問題。若果如朱子解法，孔子何不直截了當把此番話告訴子路，卻要急得對天發

誓呢？朱注對此層，仍未交代明白；所以清儒仍不免要多生曲解。此處讓我依據朱注再來補充說一番。

說到這裏，便該注意到本章中「子路不說」之「不說」兩字上。今且問：子路不悅，是不悅在心中？還是不悅在臉上？還是把心中不悅向孔子直說了？依照本章上下文的文理和神情，子路定是把他心中的不悅向孔子直說了。子路如何說法，論語記者沒有記下來，但一定牽涉到南子深行，是可想而知了。而且南子原本不是一位正式夫人，如何叫孔子去受委屈。這些話，都是無可否認的。孔子若針對子路話作答，則只有像朱注般說：「我只依禮不該拒絕不去見，至於她的一切，那是她的事，我何能管得這許多？」在此又有人提出古禮，說：「禮，在其國，不非其大夫。」現在南子是君夫人，地位更在大夫之上。她請見孔子，辭令又很鄭重有禮。孔子不願針對子路話作答，因爲這樣便太直率了。於是說：「我若錯了，天自會厭棄我。」這樣說來，孔子之以天自誓，並不是憤激語，反見是委婉語。細尋本章文理，如此說，並非說不通，而且在文章神情上，豈不更好嗎？就行事言，孟子說：「仲尼不爲已甚。」就應對言，孔子說：「不學詩，無以言。」孔子此處對子路的誓辭，卻反而有詩意了。

以上這段話，是我根據朱注，再依或人之說，而自加以闡發；自謂於考據、辭章、義理三方

面都能兼顧到，說得通。但不知如此說來，究說到論語本章之眞義與否？總之，要研尋論語義理，不能不兼顧考據、辭章。舉此爲例，也可說明此意了。

六

現在再繼續舉一章說之：

子貢曰：「我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人。」子曰：「賜也！非爾所及也。」

朱子注：

子貢言：我所不欲人加於我之事，我亦不欲以此加之於人。此仁者之事，不待勉強，故夫子以為非子貢所及。

朱子在圈下注中又引程子說，謂：

我不欲人之加諸我，吾亦欲無加諸人，仁也。施諸己而不願，亦勿施於人，恕也。恕則子貢或能勉之，仁則非所及矣。

朱子又自加發揮，說：

愚謂無者自然而然，勿者禁止之謂，此所以為仁、恕之別。

大家說程朱善言義理，但此章解釋卻似近勉強。朱子說：「無者自然而然，勿者禁止之辭。」其實本章明言欲無加諸人，所重在「欲」字，「欲」即非自然而然。欲無加諸人之「無」字，亦非自然而無，乃是亦欲不加諸人。因此此章程朱把仁、恕分說，實不可靠。

古注孔安國說：「非爾所及，言不能止人使不加非義於己。」此解乃為得之。何以說孔安國說得之？仍須從本章的句法上去研求。本章句法是平行對列的，我不欲人把非禮加我，我亦欲不把非禮加人。下句有一「亦」字，顯然是兩句分開作兩件事說的。若說「己所不欲，勿施於人」，此等句法是直承偏注，只是說一句話，一件事。細究兩處文法，自見不同。若把握住此點，朱注「子貢言我所不欲人加於我之事」這一句也錯了，只應說「我不欲人加於我，我也欲我不把來加

於人。」朱注「我所不欲人加於我之事」，此語只可移作「己所不欲」四字之注解。朱注「之事」二字，即「所不欲」之「所」字，但釐章則句法不同。孔安國看準了，故說：「別人要加非義於你，你何能禁止呀！」孔子所謂「非爾所及」，只承上一句，不關下一句。

我舉此例，仍只要說明欲通論語之義理，必須先通論語之文法。若文法不通，所講的義理，只是你自己的，不和論語本文相關。

七

此下我想再舉一例。

子曰：「飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」

我常愛誦此章，認爲大有詩意，可當作一首散文詩讀。此章之深富詩意，尤其在末尾那一掉，「不義而富且貴，於我如浮雲」十一字。其實在「於我如浮雲」那五字，尤在「如浮雲」那三字。若省去此一掉，或在掉尾中換去「如浮雲」三字，只說：「於我有什麼相干呀！」那便絕無詩意

可言了。但我們讀論語，固可欣賞其文辭，主要還在研尋其義理。難道論語記者無端在本章添此一掉尾，也像後世辭章之士之所爲嗎？因此我們在此掉尾之十一字中，仍該深求其義理所在。

若在此十一字中深求其義理所在，則「不義而」三字，便見吃緊了。「素富貴行乎富貴」，富貴並非要不得。孔子又曾說：

富與貴，是人之所欲也；不以其道得之，不處也。

不以其道而得富貴，還不是「不義而富且貴」嗎？今且問：你若不行不義，那有不義的富貴逼人而來？富貴逼人而來，是可有的。不義的富貴，則待我們行了不義才會來。倘我絕不行不義，那「不義而富且貴」之事，絕不會干擾到我身上，那眞如天上浮雲，和我絕不相干了。因此，我們若沒有本章下半節「於我如浮雲」這一番心胸，便也不能眞有本章上半節「樂亦在其中」這一番情趣。關於本章下半節的那種心胸，在孟子書裏屢屢提到，此不詳引。我此所說，只是說明要眞瞭解論語各章之眞意義，貴在能從論語各章逐字逐句，在考據、訓詁、文理、辭章各方面去仔細推求，不要忽略了一字，不要拋棄了一句。至於把論語原文逐字逐句反到自己身心方面來眞實踐履，親切體會，那自不待再說了。

八

或有人會懷疑我上文所說，只重在考據、辭章方面來尋求義理，卻不教人逕從義理方面作尋求，如孔子論「仁」論「智」，論「道」論「命」，論「一貫」「忠恕」，論「孝弟」「忠信」之類。這一層，我在上文已說到，讀論語貴於讀一章即得一章之益。即如論語說：

巧言令色鮮矣仁。

剛毅木訥近仁。

仁者其言也訒。

仁者先難而後獲。

這些話，逐字逐句求解，解得一句，即明白得此一句之義理，即可有此一句之受用。若解釋得多了，凡屬論語論仁處，我都解得了；論語不提到仁字處，我亦解得了；孔子論仁論道的眞意義，我自然也解得了。此是一種「會通」之學。義理在分別處，亦在會通處。會通即是會通其所分別。

若論語各章各節，一句一字，不去理會求確解，專拈幾個重要字面，寫出幾個大題目，如「孔子論仁」，「孔子論道」之類，隨便引申發揮；這只發揮了自己意見，並不會使自己眞瞭解論語，亦不會使自己對論語一書有眞實的受用。那是自欺欺人，又何必呢？

所以我勸人讀論語，可以分散讀，即一章一章地讀；又可以跳着讀，即先讀自己懂得的，不懂的，且放一旁。你若要精讀深讀，仍該如此讀，把每一章各別分散開來，逐字逐句，用考據、訓詁、校勘乃及文章之神理氣味、格律聲色，面面俱到地逐一分求，會通合求。明得一字是一字，明得一句是一句，明得一章是一章。且莫先橫梗着一番大道理、一項大題目在胸中，認爲不値得如此細碎去理會。子貢說：「回也聞一而知十，賜也聞一以知二。」顏淵、子貢都是孔門高第弟子，但他們也只一件件，一項項，逐一在孔子處聽受。現在我們不敢希望自己如顏淵，也不敢希望自己是子貢。我們讀論語，也只一章一章地讀，能讀一章懂一章之義理，已很不差了。即使我們讀兩章懂一章，讀十章懂一章，也已不差。全部論語五百章，我們眞懂得五十章，已儘够受用。其實照我辦法，只要眞懂得五十章，其餘四百五十章，也就迎刄而解了。

九

朱子注論語有三大長處：

一、簡明。古今注說論語之書多矣，獨朱注最爲簡單明白。

二、朱注能深入淺出。初學可以淺讀，成學可以深讀，朱注可以使人終身誦讀不厭。

三、朱注於義理、考據、辭章三方面皆優。

宋人長於義理，固矣，然朱注於考據訓詁亦極精善，且又長於文理，能於論語之章法、句法、字法體會深微；故論語以朱注爲最勝。

猶憶十七八歲時，偶在家中書架翻得清儒毛西河四書改錯石印小字本；讀之驚喜，不忍釋手，迨黃昏，移就庭外立讀。其書批駁朱注，分類分條，幾於通體無完膚。余時愚陋無知，僅知朱子乃宋代大儒，又知讀論語必兼讀朱注；而毛氏何人，則不知也。又其分類，如有關天文、地理、宮室、衣服之屬，凡所討論，余皆一無所知。讀其書，使余知學問之廣大，若另見一新天地之存在。

越後讀書漸多，知有所謂漢學、宋學之別。又久之，讀書益多，乃知即論考據訓詁，清代治漢學諸儒未必是，朱注亦未必非。其後幾二十年，在北平書肆又購得毛氏四書改錯之大字木刻本；再讀之，乃知毛氏雖博辨，其書實不能如朱注之廣大而精微。回憶少年時初讀此書之心境，不覺恍然自失。

蓋清儒自號治漢學，門戶之見甚深。凡朱注錯誤處，積清儒二百數十年之搜剔抉發，幾於盡加駁正，殆所謂「丘也幸，苟有過，人必知之」矣。然亦有朱注正確，清儒存心立異，轉以自陷。時余在北平，見學者羣推劉寶楠論語正義，鄙薄朱注不讀。心知其非，顧一時風氣所趨，亦無法糾挽。及抗戰時在成都，病中讀朱子語類，一日僅能讀數條而止，倦即放置不讀，亦不讀他書。約半年，讀語類始畢。乃知朱子注論語，於義理亦有錯，並多錯在「性」與「天道」等大綱節上。此乃程朱與孔孟學術思想分異所在，亦已多爲清儒所糾彈。然善言義理，仍推朱注，斷非清儒所及。故余數十年來，教人讀論語，仍必教人兼讀朱注。

惟學者治論語，先於朱注立基礎，仍貴能進而多窺諸家之異說。所謂諸家，有遠在朱子之前，更多起於朱子之後。苟非多窺異說，將不知朱注所誤何在，更不知朱注所爲精善獨出於諸家之上者何在。從來解說論語者多矣，幾於每字、每句、每章必有異說。每有異說，亦多在兩三說

以上。惟學者治異說，切戒有好異心，切戒有好勝心。貴能平心靜氣，以實事求是之心讀之。每得一異說，於文理文氣上孰當孰否？於考據訓詁上孰得孰失？於義理闡發上孰精孰粗？貴能細心尋求。論語本文，若平淡易簡；然學者能循此求之，一說之外復有一說，眾說紛紜，而各有所見，亦各有所據。正在此等處，可以長聰明，開思悟，聞見日廣，識慮日精。僅於論語一書能如此求之，而義理、考據、辭章三方面之進益，有不知其然而然者。有日新月異，益深益遠，已臻於爲學之上乘而初不自覺者。然治論語之異說，亦不貴貪多，不貴欲速，不貴在限定年月以內，必盡搜論語之異說而徧治之。只貴於朱注外，隨時得一書、獲一說，即取與朱注對比，通一說即獲通一說之進益。如此從容緩進，乃爲可貴。

余自來香港，即有意爲論語作一新解，雖尊朱注而不專守朱注，遇異說勝朱注者，盡改以從。而亦欲仿朱注之力求簡明，力求能深入而淺出，力求於義理、考據、辭章三方兼顧。務求自中學生以上皆能通讀，尤望成學之士讀我注亦不以爲鄙淺。懷此心已久，屢易稿而皆未愜。三年前在美國，積半年之力獲成初稿。後又再自校讀，前年冬通讀一過，去夏又再讀一過。一再細讀，今已過半，多所改定，今冬當可付印。自問此書，雖不能取朱注而代之，然讀朱注者必當再讀吾書，然後於論語易於有入門益進之望。此則余之志願所在也。

（原題校慶日勸同學讀論語並及論語之讀法，民國五十一年九月在香港新亞書院爲孔誕及校慶作，載新亞生活五卷七期。六十三年編此書時，又併入新亞生活四卷五期論語讀法一文，改爲今題。）

再勸讀論語並論讀法

一

朱子注論語，在卷首序說中，引有史記與何氏語，最後復引程子語四條。日前有數位同學手持我著新解來，求我題字。我多錄程子此四條語中一條：

今人不會讀書。如讀論語，未讀時是此等人，讀了後又只是此等人，便是不曾讀。

此條之前一條爲：

讀論語，有讀了全然無事者，有讀了後直有不知手之舞之、足之蹈之者。

最後一條爲：

頤自十七八讀論語，當時已曉文義，讀之愈久，但覺意味深長。

程子四條中以上引三條爲更重要。

在本所最近一次月會中，我很欣賞馬同學之報告，可知他已能讀論語。或許他現尚未能領略到論語中之意味深長處，然其用心則頗可取。

馬君提出問題，如：「聖人是否可學而致？」換言之，聖人學到與學不到，也即是我們有志學聖人，能力足不足的問題。如孟子曰：「人皆可以爲堯舜，是不爲也，非不能也。」依孟子意，似乎我們學聖人，力非不足。但孟子所言有無問題，實値研究。現在大家讀論語，多不在此等處用心。通常只講孔子如何說「仁」、說「天」、孔子哲學思想如何，或贊成，或反對。然此非讀論語之主要所在。究應如何去讀論語？我主張當依程伊川語去讀。

馬同學另一問題：「依論語中所講，似乎孔子論語是一種理想主義。」當時有人反對，說讀論語應重實踐。但實踐仍必應有理想。如孔子曰：「吾十有五而志於學」，究要學一些什麼？此中便是一理想。馬君又說：「依孔子講法，似乎無人能達到理想之頂顚。」我很欣賞他提出此問

題，我甚喜他能如此去讀論語。諸位不可隨便加批評。我現即就這些問題來略作講述。

二

孔子是一聖人，試看他究達到了頂點沒有？孔子弟子認爲雖堯舜亦難與孔子相比。但孔子「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」，在他自己，似乎並未認爲自己已到最高頂點。他只說：

不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！

又說：

吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。

如此一路學上去，但並沒有說七十時便是一最高境界。孔子又說：

默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉！

若聖與仁，則吾豈敢；抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。

此是孔子自說境界，但並未說到此境界後便不能再往前。後人推尊孔子，謂孔子已至聖人之最高境界。後來也無第二人敢以孔子自許。朱注在「三十而立，四十而不惑」下引程子語：「孔子生而知之也，言亦由學而至，所以勉進後人也。」朱子自注則云：「愚謂聖人生知安行，固無積累之漸，然其心未嘗自謂已至此也。」倘諸位心中並無馬君所提此一問題，此處必然會忽略過。當知此與說孔子之政治哲學、人生哲學、宇宙論、經濟思想、社會主張等種種說法皆不相干。若以這些問題去讀論語，勢必把一部論語零散分割，亦遂不致有程子所謂「有讀了後其中得一兩句喜者，有讀了後知好之者，有讀了後直有不知手之舞之、足之蹈之者」之語。

三

現試看學而篇：

有子曰：「信近於義，言可復也。恭近於禮，遠恥辱也。因不失其親，亦可宗也。」

此若與任何學問上大題目無關，但若講個人做人，必有人會喜歡此三句。朱注：「因，猶依也。」諸位在社會上依靠或接近師友，這即是「因」。「因」則必「親」。但有人是可接近與應接近者，有人則是不可及不應接近者，此處必須有分別。朱注：

此言人之言行交際，皆當謹之於始，而慮其所終。不然，則因仍苟且之間，將有不勝其自失之悔者矣。

此處即是實踐。如何去選擇所應親，自有一套義理或說理想在後面。讀論語若懂得如此讀，自會變爲另一個人。

諸位莫問自己所研究者爲何？皆應一讀論語，懂得「吃緊爲人」。即是要在做人一事上扣緊。馬君讀書不多，卻能提出甚多問題，所提出者正是屬於「吃緊爲人」方面。中國傳統義理重要正在講「人」。此則並非一項理論，成不成系統，合不合邏輯，或僅是一種知識。一部論語，重要教人並不在知識或理論上。如云：

君子上達，小人下達。

若諸位要做君子，論語便會教你一番上達之道，但並非在教諸位去知道上古時之政治、社會、經濟等情形。倘使諸位欲知古代之禮，可讀左傳；欲知古代文學，可讀詩經。孔子只講如何做人，但亦未講到人性善惡等，亦未講天是一個什麼等，種種大理論。此後如孟荀乃至如宋明理學家，皆愛講此等大理論，但皆敬佩孔子，認爲不可及。其實孔子只是「吃緊爲人」。諸位若能從此道路去讀論語，所得必會不同。

四

諸位或許懷疑今日時代不同，社會背景皆已大變，孔子所說是否尚可作爲我們做人之標準？關於此問題，我在新解學而篇注中說：

孔子距今已逾二千五百年，今之爲學，自不能盡同於孔子之時。然即在今日，仍有時習，仍有朋來，仍有人不能知之一境。在學者內心，仍亦有悅、有樂、有慍。即再踰兩千五百

年，亦復如是。故知孔子所開示者，乃屬一種通義，不受時限，通於古今，而義無不然。故為可貴。讀論語者不可不知。

又如子罕篇：

子曰：「勇者不懼。」

程子云：

明理自不懼。

我們可把近代心理學，如病態心理、精神分析、或精神治療等道理，來講程子之學。當時有人問程子：為何總覺迎面有一獅子撲來？程子告之曰：再見其撲來，可急用手抓住。其人歸依其語，一見即抓，後遂不復有見。又有人目畏尖物，程子告以：室中盡置尖物，自知尖不刺人，何畏之有？自程子此二故事中，可知程子實深通心理學。其他類此故事尚多，諸位可自去玩味。程子也隔現代一千年，何嘗是他的話便都過時了。

又如學而篇：

子曰：「父在觀其志，父沒觀其行，三年無改於父之道，可謂孝矣。」

宋人評曰：

若父行是道，子當終身守之毋改；若非道，則何待三年？

我在新解中注曰：

「其」，指子言。父在，子不主事，故惟當觀其志。父沒，子可親事，則當觀其行。道，猶事也。言道，尊父之辭。本章就父子言，則其道其事，皆家事也。如冠婚喪祭之經費，婚姻戚故之饋問，飲食衣服之豐儉，歲時伏臘之常式，子有孝心，不忍遽改其父生時之素風也。或曰：古制，父死，子不遽親政，授政於家宰，三年不言政事。此所謂三年之喪也。新君在喪禮中，悲戚方殷，無心問政；又因驟承大位，未有親政之經驗；故默爾不言，自不輕改父道。此亦一說。然本章通言父子，似不專指為君者言。

我自信如此講法較近情理，情理自可通古今，沒有說時代變了，人情事理皆該變。

又如：

子曰：「唯女子與小人，為難養也；近之則不孫，遠之則怨。」

或：

民可使由之，不可以使知之。

此兩條，近人最喜援用來批評孔子。諸位試去讀我新解，我只認定：孔子所開示者，乃屬一種通義，不受時限，通於古今，而義無不然。若眞能吃緊爲人，則自見古今仍是無大分別。諸位試去讀上舉兩例，看我講法通也不通。我自認我著新解，也只從「吃緊爲人」處講。若眞能吃緊爲人，則自見古今仍是無大分別。

五

又如爲政篇：

子曰：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩。」

我在新解中注曰：

此章乃孔子自述其一生學之所至，其與年俱進之階程有如此。學者固當循此努力，日就月將，以希優入於聖域。然學者所能用力，亦在「志學」與「立」與「不惑」之三階程。至於「知天命」以上，則非用力所及，不宜妄有希效。知有此一境，而懸以存諸心中則可；若妄以自己比仿模擬之，則是妄意希天，且流為鄉愿，為無忌憚之小人，而不自知矣。學者試返玩學而篇之首章與末章，而循循自勉，庶可漸窺此章之深處。蓋學而篇首、末兩章，只從淺處實處啟示，學者可以由此從入。此章雖孔子之自道，無語不實，其中卻儘有深處玄處；無所憑依而妄冀其驟入，則轉成談空說玄，非孔子以平實教人之本意也。孔子又曰：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎。」義與此章相發。自「志學」而

「立」而「不惑」，皆下學也。自此以往，則上達矣。「知天命」故不怨天，「耳順」故不尤人。此心直上達天德，故能「從心所欲不踰矩」，而知我者惟天也。知命、耳順，固非學者所易企；而不怨不尤，則為學者所當勉。行遠自邇，登高自卑。千里之行，起於足下。學者就所能為而勉為之，亦無患乎聖學之難窺矣。

此段可回到前所提出之問題，即聖人可學，但我們不一定能學到。倘使諸位能以「吃緊爲人」之心情讀此二段話，則自可有大興趣，亦可有大裨益。理想可說無止境，聖人亦無一最後頂點。王陽明曾云：「人皆可以爲堯舜，譬諸黃金，成色可以十足，但分量各有不同。」人固不易到達最高頂點，然亦不致永居最低下處。此最高與最低處是謂兩端，是非善惡皆比較而見。「天堂」僅是一理想，從無一人能到了天堂再返回世間，將其經歷告知人們。佛家講「眞」「俗」亦是兩端。人通常是去惡從善，永居於中段。學聖人只應也如聖人般「下學上達」。人若落至最低處，縱使十惡不赦，如殺人償命，此是「世間法」；但其人臨刑時內心若知懺悔，此即是「下學上達」。正如佛家所說：「臨終一聲南無阿彌陀佛，即可往生。」儒家亦云：「朝聞道，夕死可矣。」此皆是「下學上達。」下學人人可能，只要下學，便已在上達路上了。「學而時習之」並

不是定要學到最高境界，而是要不停地學，自然日有進步，此即人生大道。

若本此觀點言，「人皆可以爲堯舜」，人與人之間終是平等。但諸位若意欲做一史學家或哲學家等，把此心情去讀論語，將會見得論語並無甚大意義，保不得你眞成一史學家或哲學家。但若要做一個「人」，要做人有長進，把如此心情去讀論語，則自見論語中每一句皆有意義。

當知我們每一人之脾氣、感情與性格，乃是與我們最親近者。如知識、學問等，則比較和我們要遠些。「吃緊爲人」，便要懂得從和我們親近處下手，莫要只注意在疏遠處。故我勸諸位，莫要看輕朱注論語序中，所引程夫子幾段話。應能「學而時習」，應能「下學上達」，先要能「志於學」，只往上不向下，一言一行皆應日求上進。我今日所講，亦是一種通義，修己之餘，還可進以教人，諸位宜各勉之。

（民國五十二年六月在香港新亞研究所講）

談朱子的論語集注

一

今天我講的題目是「談朱子的論語集注」。

論語在漢代，和孝經、爾雅等書，同屬小學，是大家的必讀書。到了宋代，理學興起，朱子集其大成。朱子的論語集注，元以後，懸爲功令，科舉考試必根據朱注發揮。因此元、明、清三代，七百多年，朱子的論語集注，亦爲人人的必讀書。我今天要講的正是朱子的論語集注。先講朱子寫此書的經過。向例一書寫成，都有序，或請別人寫，或本人自己寫。但論語集注並沒有序。對其著書原委，未有說明。茲據朱子文集和語類以及年譜約略報告其經過。

朱子十二、三歲時，從其父讀論語。其父韋齋先生也是理學家，教朱子讀二程論語說。二程

說論語未有專書，只從二程全書中可見他們對論語的說法。朱子十四歲時，韋齋卒。到朱子二十歲，看謝上蔡（良佐）的論語說，開始用紅筆圈，又用青筆、黃筆，後用黑筆。前後共用四種色筆圈抹。可見他讀論語非常用心。那時朱子是從二程後學之說來上參二程，再從二程之說來上參論語。

到他三十四歲時，寫了兩部書：一爲論語要義，一爲論語訓蒙口義。他自己說，前書之成，「先徧求諸儒之說，合而編之。晚親有道，盡刪餘說，獨取先生及其門人、朋友數家之說。待要義既成，以其訓詁略而義理詳，因爲刪錄以成訓蒙口義。」

朱子嘗說，讀論語，只當沒有孟子；讀學而第一章，只當沒有爲政第二章。因爲他把各家有關此章的說法匯合來看，參伍比較，讀完前一章，再用同樣方法讀後一章；是以用力大而費時久。等他拜李延平（侗）爲師，所謂「晚親有道」，才感覺到講法應有一個標準。惟二程之說，最爲可信。因此，他這一時期成此論語要義，乃是採取他父親以至李延平意見，從二程門人來參二程，從二程來參論語之一途徑。至於論語訓蒙口義，乃是「本注疏以通其訓詁，參釋文以正其音讀，會之於諸老先生之說以發其精微。」乃是把思想、義理方面加以刪節，加進了訓詁和音讀。但此二書可惜都失傳了。

朱子在二十幾歲時，師李延平，三十四歲時作論語要義和論語訓蒙口義。到四十三歲時，又把要義一書改寫爲論語精義，後又改爲論語要義。但此是後來的要義，並非三十四歲所成的要義了。過不多時，他又把此書改名爲論語集義。我們只照此幾番書名之改定來作推想：朱子起初推崇二程，因及其門人與同時朋友的講法，滙成要義。後來愈研究愈覺得其中之深趣，故改書名爲精義。但過了一段時候，又覺得他們的說法有些並不很「精」。他說：「精義中惟程先生說得確當。」所以又改名爲要義。此時只認爲其所收諸家之說，亦甚重要，卻不一定都精確。但再過一段時候，他又感到要義也有些不很「要」，所以終於復改爲論語集義。

朱子開始服膺二程所講，因而徧求之於程門諸弟子，及其同時往來講學諸友。其後對二程門人說法有不滿意，最後對二程說法也有些不滿意，所以把他的書名也只叫作集義了。至是，朱子已經五十一歲。而他的論語集注，卻是在四十八歲時寫成。

二

現在再說論語集注和上三書不同處。上三書只是羅列各家說法來通論語，而論語集注則完全

以論語本文爲主，而加以解說。朱子自己說，「約精義、口義之妙得本旨者爲集注」是也。

朱子寫論語集注，同時又寫論語或問。因爲許多人的講法，本收於論語精義、要義等書者，此刻寫集注，則採取了各家說法的並不多。爲何要取此捨彼？其理由則詳於或問中。朱子自己說，「疏其去取之義爲或問」是也。我們若能先看論語精義，再看論語集注，然後看論語或問，從朱子寫此數書之經過，便可知道朱子爲學逐步前進的層次。

論語集注可說是朱子一生用功論語最後所得的結果。此書完成以後。大家便只讀他的集注，而忽略了其他兩書。所以朱子常勸人看他的精義，好多研究各家的見解，比較它們的得失，也使自己多啟發。他說：精力強的人，既看精義，又讀集注。如果沒有這分精力，則只看集注便也可以。這因爲集注太簡要，故必以集注和精義對看，研究兩書不同所在；然後再去求解於或問，才會明白論語集注的取捨。對於這種讀法，他的好友張南軒（栻）認爲：每一條注解的是非，人家看了集注，再看精義，自然會發現出中間的好壞，根本用不到再撰或問加以審辨。此書容易引致一種好批評、喜議論的風氣。朱子接受了他此意，或問不再刊行。我們今天見到的或問，只是朱子門人傳抄下來的本子。

三

朱子大約在三十四歲時即開始從事於論語有關的著作，到四十八歲論語集注寫成，前後花了十四年工夫；但此後還時時改寫。從他文集和語類中看，得知他隨時修改的情形。

他五十歲知南康軍，公務繁忙，曾教他高第弟子黃榦讀論語，對各家說法，再加研究，把研究結果告訴他，讓他再加覆審。他說：我在此兩月間，只看兩篇論語。這是他寫給呂東萊（祖謙）的信上說的。

五十四歲時，又寫信給人說：我對於論、孟二書，雖然用功一輩子，粗有成就，然今讀之，一、二大節目處，仍有謬誤，不時修削，有時隨手又覺病生。

六十歲時，又對友人說：我的論語集注，爲朋友抄去，印刷成書。但其中尚有不妥當該改的地方。

六十一歲時，又說：此書甚恨發表得太早了。他又曾用官府的力量，謂此書非定稿，禁人續印。

六十七歲時，更說：南康所刻論語集注，雖為成書後的改定本，但仍有許多不愜意處，再待改定。

綜上所述，可見朱子四十八歲後尚在不斷修改他的論語集注。集注既然不斷的修改，或問也當跟著修改；但朱子因為精力不足，沒有把或問追隨著集注繼續改；於此遂形成集注、或問兩書間有了許多矛盾。或問究竟修改到什麼時候纔停止，我們不得而知，但我們由集注與或問之間的歧義，可以窺見朱子用心的經過。

四

剛才說過，朱子教人讀集注之後，還要看精義。精義難讀，為要校量各家短長，不易折衷。集注已有定說，比較易讀。但朱子又教他弟子們切勿輕易去看集注。他說：精義有許多話，集注就不同了，著語不多，一字是一字，有時一字有十字的用處。朱子又告誡學生：不要看某字重要，某字不重要；重要的固然重要，或許仔細看後，不重要的倒反更重要。所以他說：集注添不得一個字，減不得一個字。又說：不多一個字，不少一個字。朱子又說：集注每一個字都如在天

平上稱過的，孔子怎麼說，我怎麼注，不輕一點，也不重一點；不高些，不低些。他對集注的自信又如此強！

說不定我們今天所見的論語集注，大部分早已不是朱子四十八歲前的原作。最重要的是，朱子起初推崇二程，可是當撰作集注時，見解早已多與二程不同。他說：程先生講經，理在解語內。他寫論語集注，理皆在經內。可見二程所解，不免有不得論語本文之本意者。朱子曾批評郭象注莊子，說的是他自己，未說中莊子。他的論語集注所采引，必是妙得論語本旨者。

集注於正文下，先解說字訓、文義，與聖經之本義。諸家說明白切當者，引用不沒其名。在每條註下多加有一圈，圈下又有一些話。圈下的與句下的注不同。句下之注，乃注解論語本文；放在圈下的，則有兩種情形：

一是通論一章大義的。

一是因其非論語之本義、正義，而別爲一種引申義、發明義；可以推廣本文原義，卻與原義不同；此不得爲是論語之本義，故引置於圈下。

今檢集注，統計它引用二程語，十分七八都放在圈下。這可證明朱子認爲二程之說，非經「天平稱過」，非與孔子原語意義一致。圈下又有「按」，這是朱子覆按那些圈下所引的話。諸位

當知，朱子一生崇拜二程，後人也認他屬於二程一脈的學統，故合稱之爲程朱；但在論語集注中，二程語多半放在圈下。如再把二程遺書中所有說論語的各條抄出，會發現很多爲朱子所遺棄。即在圈下亦不予稱引的。此乃與朱子起先由二程之說來探究孔孟思想的途徑大有不同了。西方人說：「吾愛吾師，吾尤愛眞理。」朱子的治學精神，實亦如此！

又集注圈下往往引用兩、三人的說法。因爲各家所說不同，相似而少異，正可相資。又有的其說全別，未定孰是，則倂存之，以待讀者自己審擇。惟兩說倂存，在朱子意中總是前說較勝於後說。如此之類，照理應在集注有一個「例言」，把他編撰之意加以說明，可惜朱子沒有作。後人讀集注，看似易，實不易。這也難怪，在朱子化了畢生幾十年工夫的結晶，直到死前一年幾月之內，還不斷在修改；如此般的偉著，其用意深微處，自然遽難通曉。

五

現代學者，承接清儒，有所謂漢學、宋學，義理、考據之劃分。依我愚見，講明義理，亦有待於考證。如論語集義，集二程、橫渠、上蔡以下許多家的說法，就其中酌取一家之言，奉爲定

論，這也就有考據工夫。博考前說，取其義理深長的爲注，這即是說：從事考據，正所以爲義理；而講明義理，亦不得脫離考據。

我們只知朱子在易簀前三天改定了大學「誠意」章之注，可是沒有人知道他怎樣改，未改以前舊注如何。我所知道的，只有清儒江永曾考出大學「誠意」章根本沒有改，只是改了「誠意」章前「欲正其心者先誠其意」注下三個字。此一段考據極爲明確，載在近思錄集注附錄考訂朱子世家一篇的裏面。但在看重宋儒義理的學者，傳刻江注近思錄，卻將此篇附錄刪去。至於專心喜好考據之學的，連近思錄也懶得看。於是變得治考據者絕不談義理，談義理者絕不治考據。此兩途合則兼美，分則各缺，誠是可惜。我曾根據江氏所考來思索朱子在易簀前所以改三字之用意，卻又久思不獲。後來再細讀語類，載有朱子關於大學「誠意」章所注答問的好幾條。有些學生說朱子大學「誠意」章注錯了。朱子起初斥責他們粗心，看得不透徹。到晚上仔細一想，卻認自己注語確實比較大學原文講深了一層。他承認學生質疑有理。再把現在大學章句與語類相較，始知朱子大學「誠意」章確曾改過，只是其事尚在前；那時忘卻把前面「欲正其心者先誠其意」下注語一并改，直到易簀前三天把來再改。而所以要改的意義，也就懂得了。所以不讀集義，不讀精義，不讀或問，就不容易懂得集注，而更緊要則在讀語類。讀了語類，始知集注之幾經改定，及

其所以要改之意義。

讀古人書，讀本文，不易明白，因此有注，有疏。注是注的本文，疏是疏的注。因此我想論語集注最好也有一疏。更好是用朱子的話來自疏其集注。語類所集，始於朱子四十四歲以後，絕大部分是在其論語集注成書以後；他的學生根據二程及其他人說論語與朱子不同處發問，見於語類中甚多。我們援據語類，再來查考集注，就知道朱子集注屢有改定。語類各條，多數有年代可考，便可知朱子修改集注某一條在某一年，瞭如指掌。而且朱子所以要改的意義與理由，也在語類中明白說出了。

朱子修改集注，有時某一條改了一遍，又改一遍，甚至有改過三遍、四遍的。孟子集注中也有此例。今天這樣說，明天那樣說，而且細處、大處，一樣不苟且，一樣不憚煩。當時陸象山因而看不起朱子，說治學應先「務其大者」，不應該那麼「支離」。其實，這正是朱子的偉大處。今日格一物，明日格一物，一旦豁然貫通，在許多說孔孟大義的學者中，我們不能不承認只有他說中了最多。

六

語孟集注中，其實承用二程說並不多，並多與二程持異處，已在上面說過。但朱子爲何畢生推崇二程，這裏也該說一說。

二程年輕時，曾見周子敦頤，周子教他兄弟去「尋孔顏樂處」，這是理學興起一條主要命脈。從前人讀論語，並未在此等處注重，因亦不向此等處去推闡。朱子初見李延平，他的學問已有相當基礎。延平告訴他兩點：

第一、教他應在日常生活注意。

第二、教他多讀聖賢經書，把經書中所說道理來與自己日常生活配合。

這兩點也就是周子告訴二程「尋孔顏樂處」之意。朱子接受了這兩點，受用終身。論語中「飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣」，和「一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂」，這兩章之涵義，顯然是超乎訓詁之上的。專用訓詁，說不出此兩章之精義。朱子講論語，實是開了一條新路。我們要學孔子、顏淵，此兩章不可不注意。孔、顏樂處，人人能學，但

也最爲難學；因須從日常生活中去學。此兩章也不是格言之類，而是眞實人生的一面，人人應當探求遵守。然又何須乎訓詁？

論語有「四子言志」章，子路、冉有、公西華都有出人的抱負，只有曾晳說：「暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人。浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」而孔子獨贊成曾晳，「喟然而嘆：『吾與點也。』」我敢斷言，從漢至宋，沒有人注意到此章，他們的眼光只集中在仁義道德、治國平天下上面去。直到程明道纔說「曾點便是堯舜氣象」。從此「與點」一義，屢屢掛在宋明學者的口頭，屢屢存在宋明學者的心頭。直到清人金聖嘆，他取名「聖嘆」，即因想慕孔子「喟然而嘆」之意而來。這處應問孔子何以獨與曾點？何以喟然而嘆？這中間的道理，卻又用不上考據工夫。專來考據，考不出中間深義。像「浴乎沂」，曲阜三月天氣能否「浴」於田野之水中？此處考據無關大旨。只有明道要用心體會出此章之深義。朱子認爲二程講「回也不改其樂」，講「吾與點也」，還沒有講到恰好處，所以花費著很大工夫來作注。關於「與點」一章，注了又注，改了又改，在語類中還可考見。想朱子自己認爲：在小節處自己有不同意二程說法的，但在大端處，還是跟著二程前進，所以終生推尊二程不改口。試問這是何等的胸襟？

二程和朱子講學，不可否認的，他們也曾受到禪宗影響，但不能說程朱就是禪學。他們儘發

揮「孔顏樂處」以及「吾與點也」之意，他們究竟不曾把孔門的政治抱負看輕了。只是從人生日常生活以及其情趣方面多有闡發。這些處縱說是多少受了禪宗影響，但那能把程朱理學和佛家禪宗并爲一談？

七

最後我希望學會同人研究孔孟學說，應先用心細讀論語孟子，讀論孟必由朱注入手。更希望讀朱子的論語集注，對於朱子所下的解說，切勿粗略看過。更望進一步有人能用語類和集注比讀，試將語類中有關材料分條繫屬於集注之下，撰作論語集注疏一書，那更有益於後來讀者之研尋。

朱子後學在此方面的著作也是有，如通志堂經解所收趙順孫四書纂疏即是一例。但朱子的後學者們，似乎不能追步朱子，擺開了考據來講義理。因此在義理方面，終亦講不到精處。如趙氏纂疏，因朱子自言論孟或問乃未定之書，因此不敢用或問，只取其與集注同者疏於各條之下。但或問與集注異處，正可見朱子思想改變，其所認義理更進一層。其異同處更値得留心。再如趙疏

引用語類，也只用其與集注同者，而於語類中先後辯難，朱子自己思想之轉變痕迹，其講究義理之由淺入深處，亦不見於疏中。更可異者，如朱子在易簀前改定了大學「誠意」注三字，趙疏卻依然用了其未改以前之三字，似乎並未知朱子易簀前有此改定。豈不可異？即此正可證江氏之所考得。又如朱子「誠意」章注，朱子與他學生們幾番辯論，趙疏皆不收。則朱子所以先後改了「誠意」一章，後來又要改上面這三字之意，全不易見了。因此可見，我們後來若眞有人要爲朱子論語集注作一新疏，其事亦絕不易。非於義理眞能精究到深處，則此等考據工夫實亦無從下手也。

（民國五十六年十一月在臺北孔孟學會講。復刊載於五十七年元月孔孟月刊六卷五期。）

漫談論語新解

一

我開始寫新解，是在民國四十一年之春末。那時學校在桂林街。我開始講論語一課，講堂上有許多旁聽的，此刻我們圖書館館長沈燕謀老先生也是其中之一。沈先生携有一本美國新出版某氏的論語譯本作參考。他說：他將逐條筆記下我所講與此譯本不同處，將來彙齊寄與原譯人資其改正。但聽過幾月，沈先生的筆記停了。他說：相異處太多，除非從頭另譯。我爲此，打動了我作新解的念頭。

普通讀論語，總是讀朱注。但朱子集注成書，距今已過七百年，有些我們應該用現時代的語言和觀念來爲論語作新解，好使人讀了親切有味，易於體會，此其一。清代漢學盛興，校勘、訓

詁、考據各方面，超越前代甚遠，朱注誤處經改正的也不少，我們不應仍墨守朱注，此其二。各家改訂朱注，亦復異說紛歧，我們應折衷調和以歸一是，此其三。我立意作新解，主要用心，不外此三點。

我刻意想寫一通俗本，用最淺近的白話來寫，好使初中以上學生人人能讀。爲求簡要，把漢學家繁稱博引的舊格套擺脫了，雖亦博綜諸家，兼采羣說，但只把結論寫出，沒有枝葉煩瑣。我又模仿西方人繙譯新舊約，把論語各章全用白話繙出，好使讀者看了一目瞭然，更無疑義。這是我寫新解的體例。先列論語原文，其次逐字逐句分釋，又其次總述一章大義，最後是論語本文的白話繙譯。

王貫之先生知道我草創新解，每兩週便來把我寫出的幾章要去，分期刊載在他主編的人生雜誌上。但我寫了些時便停止了。一則沒有整段的閒暇供我撰寫，時作時輟，精力浪費，亦甚苦痛。二則我開始感到此書要力求通俗，也有弊病。遇義理精微處，定要用通俗白話來寫，勢難簡潔，而且亦勢難恰當。文字冗長，反不能開人思路，引人入勝，又不能把精微處扼要確切地表達。我想不如改用平易淺近的文言，收效會更好些。好在能讀論語，其人瞭解文字之水準，必有相當基礎，我不應在力求通俗上著意。因此我想待把捉得一段假期清閑，竟體改寫。這一擱卻擱

下幾年，我的冗雜有增無減，始終沒有一段淸閒的假期。

二

直到民國四十九年，我有機會去美國，在耶魯講學半年。我事先計畫，這半年，或許能使我繼續撰寫論語新解，但事前沒有把握。我想若不能繼續此一工作，我正好乘此機會學習說英語和看英文書。

我在一月二十六日抵達新港。隔一日，二十八日，正是陰曆除夕，但在國外，全沒有過年氣氛。我和內人當天上街去逛書舖，選到一本現代歷史哲學的論文選集，我匆匆看其序文和目錄，深感興趣，便買了。在二月六日上午開始閱讀，八日開始授課。在十分冗忙不安定的生活中，到二月二十日，把那本現代歷史哲學讀完了。我又續看西方哲學書，從頭順着次序擇要閱覽。又到書舖買了蘇格拉底和柏拉圖兩集，絡續翻看。但我感到生活已逐漸上軌道，與其當小學生學讀西書，還不如改變計畫完成我的論語新解，對己對人，或許較有意義，較有貢獻。如此心中往返打算，終於把這一問題決定下來。從三月一日起，把閱讀西書的計畫全放棄了，來繼續論語新解的撰述。

論語全書二十篇，共四百九十八章。我先計算：儻每天能最低限度寫出新解六章，每週以五天計；因週末和星期日，一則多應酬，二則我要撥出時間出門到處遊覽；如是每一月作四星期算，每星期作五天算，每天寫新解六章，一月當可寫出新解一百二十章。我預計在新港尚有四個月停留，到六月底，豈不把全部工作可告一結束了！但我又怕事先預定，並不能如此般樂觀，因把在四十一年所成舊稿共一百零二章，儘快先校讀一過，略事修改，即直從第一百零三章開始。如是一面可以逐漸集中精神，把我的興趣和注意力引起一頭緒，一面又可減輕我工作份量四分之一，那就準不致有失敗。

我在三月一號和二號兩天，打開舊稿，一面讀，一面改，儘兩日夜之力，把此一百零二章約略改過。三月三日起，正式繼續寫新稿。那天正逢大雪，竟日徹夜沒有停。我已整整十二個年頭沒見過下雪了，只有民國四十三年在日本東京臨走前的一下午，寒雨中夾着下過些微薄雪片。今天見此大雪，心情十分愉快。窗外隔一馬路，是一大停車場，到薄暮時分，近百輛汽車全沒入大雪堆裏去。近窗有兩枝矮樹，到深夜也全給大雪淹沒了。自晨至夜，門外冷清清沒見人過。我夜間，學校本有兩堂課，也藉此告了假。那是我開始寫此新稿，最值得紀念的第一天。

那天，我上午寫成新解六章，下午續成四章，夜後又續成一章，一整天共得十一章，已超出

我預定計畫幾乎一倍。此後我在日記裏，把每天所寫新解，上午幾章，下午幾章，夜幾章，必詳細記下。每週一結算，本週共寫新解幾章，來督促我自己莫把此工作懈怠了。自然也有一天寫不到六章的，也有整整一天或連續幾天不寫的。但我越往後，精神越集中，時間安排越能活潑有條理。有因當天有事，趕一清晨，在早餐前寫出一兩章；有因應酬，或出門遊覽，而歸後尚有餘力熬一深夜，補寫上一兩章的。最多的一週，寫過六十二章。最少的一週，只寫九章。到五月二十八日起程去哈佛，我已只賸堯曰一篇，但無論如何是趕不完了。待哈佛歸來，在六月十三那天，算把堯曰篇也補完了。但我把上論鄉黨一篇跳過沒有解。十四日起，再補解鄉黨篇，到十八日竟體完畢。合計新舊稿共得一千四十三頁。以篇幅計，當得二十五萬字。在新港所成，當合二十萬字。實算字數，全部應該不超出二十萬字。新港所成，約合十五萬字上下。幸而我的全稿到此完成，此下在離新港前，又是一大段忙亂，實也再無從下筆了。

我在七月一號離新港，漫遊美國東西部，又去加拿大，再赴歐洲。於十月上旬，改變了全部遊程，逕返香港。我早知道，一返香港，生活又會冗雜。因此只有將新解的全部初稿，在美國一氣趕成，留待返港後再零碎絡續修訂。

三

我在是年十一月，卜居沙田，地僻較閒。到寒假，又把新解全稿拿出再整理。我寫新解，雖說是義理、考據、辭章三方兼顧，主要自以解釋義理為重。雖說不墨守朱注，主要還是以朱注為重。我此次補訂，先把朱子語類關於論語的幾卷，通體細讀一過。因語類在朱子注論語以後，有些處和他初注論語時見解有不同。有些見解不斷有改變。但可惜有許多重要異同，不能放進我的新解裏面去。這是為著書體例所限。我為論語作新解，只重在解釋論語原文之本義；其引伸義，發揮義，相通義，乃及其他問題，並非不重要，但不能攬入我新解中。我逢初稿應修改處逐條修改以外，其餘意見，曾寫了一篇從論語朱注論孔孟程朱思想異同一篇，刊載在美出版的清華學報上。

我讀完朱子語類論語之部，將我新解有關各章，再有所修改外，又將我新解全稿，逐篇逐章細讀一過。覺得我全稿前後文體尚有不純。尤其是最先完成的一百零二章，在美國只匆匆修改了兩天，顯與此下文體有不類。而一百零二章以下之最先幾十章，其文體也和前一百零二章較近。較後則文體較為簡淨。因此又把全稿的前半部在文字上多加了一番刪潤。

據我經驗，著作草創固不易，而成稿後要自己修改則更難。因人有成見，總認爲自己寫的又對又好，要發見自己的不對不好處，豈是容易之事！只有一法，且把自己成稿暫擱下，待時久淡忘，再取來，如看別人著作般平心細讀，庶可發現出自己一些毛病。我自將新解全稿通體閱讀一過之後，又把來擱在一旁。約莫過了半年多，我想再讀一過。此次再讀，我把王船山的四書大全說中論語的一部分先讀；因船山闡說義理，頗有能超出宋明儒之外的，而又爲此下淸儒所未見。但可惜我讀船山四書大全說也如讀朱子語類般，所獲許多意見無法揷進我新解中。我只逢可修改處修改一些。我又乘興讀了船山四書大全說中孟子、大學、中庸之部，寫了一篇王船山的孟子性善義，刊載在香港大學金禧典禮東方文化研究所之論文集。

如是我又把新解全稿擱置，適逢楊聯陞先生自美國哈佛來。我在新港時，他早知道我在寫此稿，我到哈佛也曾和他暢談過。因此把全稿請他在旅館中爲我看一遍，遇有意見，我囑他批注在眉端。那是去年四月五月間事。楊先生自香港去日本，我開一書單，託他在日本代買幾部日本學者的論語注作參考。

楊先生把書寄來了，正值暑假忙過了一陣，我又想再把我的新解全稿細細再讀一過。其時已值八月下旬。我把家中書房和客廳對調了一下，書房擴大了，我好靜下做工夫。那知九月一日大

颱風來了，沙田受災最重。我家大門吹開了，大門旁的新客廳，風雨縱橫，受打擊最重；新書房的屋頂也掀破了，大雨直注。我冒着險，從走廊衝進書房，把我的新解全稿搶救了。幸而我事前把客廳和書房對調布置過，否則若我原先把此稿放在舊書房，可能風吹漫天飛，全散失了；可能雨打成爛紙，鋼筆原稿和原子筆的改稿，全模糊不易辨認了。

經此颱風爲災，我家搬下樓去，在別院住。我放一大書桌在樓上原來臥室中，桌上只放我新解全稿，及從日本買來的幾部新的參考書。我只要不到學校辦公，便一人踱上樓，靜心做我對此稿最後一次的校閱。這是我三年前離開新港後，又一次意外獲得了一個好環境。至今回想，四十九年三月三日在新港的大雪，五十一年九月一日在沙田的大颱風，和我從事撰著此書先後結不解緣，正好遙相映照，留作我私人的一番回想和紀念。

我從日本買回來的三部書，第一部是伊籐仁齋的論語古義，第二部是物茂卿的論語徵，第三部是安井息軒的論語集說。這三部書，正好代表著日本學者治論語學的三階段。東瀛學風，本和我大陸息息相通。伊籐仁齋的書，篤守程朱理學家言。物茂卿的書，則相當於我們自王船山下至毛奇齡與戴東原，有意批駁宋儒，力創新義。到安井息軒則受清代乾、嘉以下漢學家影響，實事求是，在訓詁考據上用力，而重返到漢唐注疏古學上去。我按着三書先後次序，逐章分看，正

如把朱注論語下到近代此數百年來中國學術界漢、宋之爭的舊公案，重新在心頭溫一遍。我如此般讀過一章之後，在我心中對此一章自然會浮現出一番見解來。然後我再把自己原稿翻出再讀。有的是我此刻心上所浮現出的新見解，和原稿見解還是相同，那就算把我原稿通過了。也有的是新舊見解大體相近，只要在字句上稍加增刪便過去。也有時發現我原稿見解，或許因當時參考材料出此三書之外，或許我當時思索較之當前更細密，更周詳，而認爲原稿意見實是勝過了我此刻的意見的；那眞是一番喜悅，而且是喜出意外似的叫我高興。但也有時，我發覺原稿舊見解和我此刻的新見解正處在相反之兩端；那就爲難了，不得不爲此一章從頭再作深思。本來論語儘多異解，我以前是主從甲說的，現在又想從乙說；其間取捨抉擇，煞是不易。有的經過內心私下再三思辨，終於捨棄了舊見解改從新見解了。亦有的經過再三思辨，終於決定仍從舊見解，而放棄了新見解。但也有已從新解，再經幾天思考，又改從舊說的。也有已留舊說，再經幾天思考，又改從新見的。也有幾章，在自己新舊見解衝突，異說分歧，十分難解之際，而忽然悟出一番新義，自謂能超出以往舊見，更有新得的；那又是一番喜出意外的喜悅。直從九月十日到十一月，那三個月中，我常一人，或半天，或全天，獨坐空樓，已涼天氣未寒時，下簾寂寂，至今回味，仍感到樂趣無窮。

到十二月，破樓修理完竣，我們把家再遷回樓居。但那時我的新解全稿，早已校讀完畢了。照理，我該可把全稿付排了。但我想，此稿付排，我仍有最後一次的校字工作可做，或許到那時又可能發現幾許錯誤應改正處。若此刻即去付排，我正滿懷歡喜，怕不易發現自己錯處。因此決定將此稿再壓幾個月，待我對此稿的心情冷一些。在五十二年暑假前開始發排。果然，仍發覺有許多文字義理未妥須修改。中間我去臺北一個半月，此稿的排樣亦郵寄臺北去。這一個半月，臺北天氣極熱，我在旅居生活中，又極忙亂；但校此稿，又有兩章，徹頭徹尾改動了。直至此刻，全稿已校過十分之八，尚餘十分之二未校。但因前面改動，牽涉到後面，至少後面有一章未校的；臨校時，我將添進兩句，而此兩句則是頗關重要的。默計全稿，我在此次最後校字時，又已改動了十章左右。可見過些時，說不定，又會發現需改動處。但對此稿，我總算已盡我心力。一待正式出版，我想再要由我自己來發現錯誤，其事當更不易。則只有希望讀我書的人多了，自會有好意見絡續來告訴我，我且留待此稿再版三版時，再有所訂正吧！

四

以上敍述論語新解完成之經過，以下略告讀者所應注意之一點。去年我寫論語讀法，已將讀論語應注意處約略提及，此下則專就一點言。

王貫之先生知道我新解已付排，他來要一份淸樣，他說將擇要分期刊載於人生雜誌，爲吾書作介紹。我想書已付排，出版在即，何必再浪費人生寶貴之篇幅！但貫之意極誠，來索再三，不得不應。待人生各期把新解擇錄刊出，我也按期翻閱。一面心佩貫之作事不苟，所摘錄的確也化了一番心。但另一方面，我卻別有感想，便是此下所欲申述者。

一般人總愛說「儒家思想」或「孔子哲學」，當然論語是關於此方面一部最重要的書。但我常感到中國思想，其從入之途及其表達方法，總與西方的有不同。西方一位大哲學家的思想，總見其有線索，有條理，有系統，有組織。他們提出一問題，關於其所用之名辭與觀念，必先有一番明確的界說。他們討論此問題，千廻百折，必有一項明確的結論。讀中國書便不然。即如論語，頗不見孔子有提出問題，反復思辨，而獲得結論的痕迹。若我們依着研究西方哲學的心習來向論語中尋求，往往會失望。

讀論語的，都認爲孔子思想主要在講「仁」與「禮」。但孔子對此兩名辭根本不見有何明確的界說。直要待朱子作注，才爲此兩名辭定下界說來。朱子說：

仁者，心之德，愛之理。

又說：

禮者，天理之節文，人事之儀則。

朱子是經千錘百鍊而始定下此兩個界說的。朱子所定下的界說，雖非無當於論語原文之本義，然而朱注所下界說，實比論語本文使讀者有更難體會之苦痛。若我們眞要把此「愛之理，心之德」，「天理之節文，人事之儀則」十六字，細細咀嚼，便會發覺其中比論語本文所論遠爲深廣。由此十六字，可以引生出更多問題。而此等問題，在我們讀論語時，實暫可不必理會。而且若非細讀朱子書，對此十六字之內涵意義，亦實難確切瞭解。我們爲一書作注，其用意本爲使讀者對我所注書之本文增加其簡易明白之感，而朱注則有時卻似爲論語增添出許多晦澀艱深反而難理解處。要之，在宋代理學盛行時，不能無朱注。在我們此時，時代變了，則不能不在朱注外來另作一新注。

我們若要問：論語中對「仁」字、「禮」字，究竟提出了何項問題？獲得了何項結論？那就

更模糊了。似乎孔子平日講仁、講禮，根本上沒有提出什麼問題，因而也不見有什麼結論之獲得。我們讀論語，每章每句，都像是一種結論。試問在西方一個思想家，那有如此輕易獲得結論的？如此般的思想，又那得成爲一套哲學的思想？

但上面這許多話，其實對論語是無傷的。我們把研究西方人哲學思想的頭腦來研究論語，則每易於論語中提出許多不成問題的問題來。主要在於中西雙方思想從入之途不同，因而其表達方法也不同。讀論語，應該依照孔子的思路來讀，才能於孔子有瞭解。今試問孔子思想究從何路入？這一問題，其實在論語裏是表現得明白可見的。思想從入之路不同，因此其表達方法也不同。孔子思想之表達方法，也即在論語裏明白可見。因此我們只該從論語本書來瞭解孔子思想，不該先自束縛在西方哲學之格套中來尋求。

五

讓我們從最淺顯處看。論語中孔子論仁，有許多話只是就人就事論。孔子只就人與事來論仁，並不見有超越了人事而另提出一套近似於哲學玄思的「仁」的問題來。如云：「殷有三仁」，

微子、箕子、比干。又說：伯夷叔齊「求仁而得仁」。又說：管仲相桓公，「九合諸侯，不以兵車」；「一匡天下，民到于今受其賜」，即是管仲之「仁」。又有人問管仲，孔子說：「人也，奪伯氏駢邑三百，飯疏食，沒齒無怨言。」本章「人」字，亦有人說即是「仁」字。又如說令尹子文是「忠」不是「仁」，陳文子是「清」不是「仁」，子路、冉求、公西赤皆不得爲「仁」，宰我欲短喪是「不仁」，凡此之類，皆專指某一人而分辨其仁與不仁。今若問何以微子、箕子、比干、伯夷、叔齊、管仲都是仁？何以令尹子文、陳文子、子路、冉求、公西赤、宰我都不得謂是仁？我們要在此等處研究，便知對此諸人，至少該略有所知，不能說此等處只是孔子在批評人物，與其哲學思想無關，可以擱置不理。

又如孔子答弟子問仁。告顏淵則曰：「克己復禮」爲仁，告仲弓則曰：「出門如見大賓，使民如臨大祭，己所不欲，勿施於人，在邦無怨，在家無怨」爲仁，告司馬牛則曰：「仁者其言也訒」，告樊遲則曰：「仁者先難而後獲」，又曰：「仁者愛人」，又曰：仁者「居處恭，執事敬，與人忠」，告子張則曰：能行「恭、寬、信、敏、惠」五者於天下爲仁，告子貢則曰：「居是邦，事其大夫之賢者，友其士之仁者」爲仁。這些處都是說，如此行事乃爲仁，不如此行事，則非仁，或不是仁。就事而論，也如就人而論，義實相通，無大分別。在行事之背後必然有

一人，孔子批評人，也只就其行事而批評。在此處，可見我們要瞭解孔子「仁」字眞義，應該從那許多行事上去體會。如我亦能「愛人」，亦能「居處恭，執事敬」，那我也可依稀彷彿想像到孔子教人以此「仁」字的一番體段與境界。

又如孔子平日論仁，說：「能好人能惡人」爲仁，又「仁者樂山」，「仁者靜」，「仁者壽」，「仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」，「仁者不憂」。又說：「剛毅木訥近仁」。「克伐怨欲不行」，不得即以爲是仁。又說：「仁能守之」，又曰：「巧言令色鮮矣仁」。此等亦都是就事而論，只不是具體專指某一事而已。由上可知，我們總不能捨卻人生實際行事來求瞭解孔子這許多話，乃及其所提「仁」字之涵義。

以上專舉「仁」字言，若「禮」字則不用更多舉。如何行事始是禮，如何行事即非禮？何人算能知禮守禮，何人便是不知禮不守禮？凡屬論語中講「禮」處，全從具體的實人實事來講，更是顯而易知。

我們再從此推說，便知全部論語，多是在講具體的實人和實事。若忽略了論語中所討論到的具體的實人實事，則全部論語所賸無幾。我們儘可說，全部論語都爲討論這些具體的實人實事所包括了。因此我們可以說，中國儒家思想主要是在具體的人和事，而孔子論語則爲此下儒家思想

之大本源所在。即如宋明儒言義理，其實也只緊扣於具體的人和事上而來討論其義理之所在。若抽離了具體的人和事，超越了具體的人和事，憑空來討論思索，那便近於西方哲學思想的格套。因此，我們可以說：中國思想，尤其是儒家思想，主要是從具體的實人實事上思入的。及其表達出來，亦仍大體不脫離於具體的實人實事。先秦如是，漢唐諸儒亦如是。後來宋明理學家言，大體還是如是。而大本大原則在孔子之論語。

我們若明白此意來讀論語，自應更多注意到論語中所提到的許多具體的實人實事，卻不應憑空思索去求瞭解。因此講求孔子思想，不宜脫離人事。我們自己思想，若要遵從孔子道路，也該從具體人事作出發點。近人都已說中國思想是一種人文思想，也便是此意了。

正因為如此，所以讀論語，若在解說義理或思想上有爭辨，勢必牽涉到考據。考據工夫，正為要確切明白得論語中那些實際的人事。此乃孔子思想及其所指示的義理之具體背境與主要對象。清儒刻意要來反對朱子的論語注，最先也是在義理上爭辨，但精而求之，便不得不轉入於考據。此亦是一種大勢所趨，自然會走上這條路。其實朱注論語也何嘗不經一種考據。如今硬要把考據，義理分作兩項，認為考據便無當於義理，那就又是一條差路，不可不辨。

六

現在再進一步說。既然孔子的思想和義理，都扣緊在人事上，因此讀論語，也並不能專注意「仁」字、「禮」字等許多字眼。換言之，論語中凡牽涉到具體人和事的，都有義理寓乎其間，都是孔子思想之著精神處。要懂得如此平舖用心，逐章逐句去讀論語之全部，才見孔子思想也有線索，有條理，有系統，有組織，只是其線索、條理、系統、組織與西方哲學有不同。

因此我的論語新解，逐章、逐句、逐字都要解，任何一字一句一章都不敢輕易放過。我作新解的用意，只在求能幫助讀者獲得些方便去瞭解論語本文，並不是要自創一說，或自成一家言。離開了論語原文，我的新解便更無少許剩餘的獨立價值可言，那便是我的成功，那便是我作新解時所要到達的一個理想境界。當然我知道我還未能到達此境界。尤其在每一章後綜述大意，總難免有浮辭刪削未盡之感。但我總算是向此理想而努力的。

其實我此一種解論語的方法，乃完全遵依朱子成法。從來注論語，善言義理，亦莫過於朱子。但朱注中的剩餘獨立價值仍嫌太豐富。此亦不得怪朱子。因朱子時代，乃是一個理學盛行的

時代。朱子之學，近承二程，乃由二程而追溯到孔孟。遇二程立說有與孔孟分歧處，好像朱子總不肯完全拋開二程來直解孔孟。其注論語，如「獲罪於天」，如「性相近」，如「孝弟爲仁之本」諸條，本是極平易，而解成極艱深。又如「吾與點也」一語，本可不煩多解，而朱注化去了近四百字，發揮出一番大理論。後儒從此等處來批駁朱注是應該的。但朱注終是善言義理。朱子之善言義理，並不在乎此等憑空獨標新義處；也不在我上舉如其解「仁」字、「禮」字十六字之千錘百鍊處；朱注之所以爲善言義理者，則在其凡遇論語所及實人實事，其中所涵義理，朱子最能闡發得細膩而熨貼。但朱子終是帶有宋代理學一番極濃厚的氣息。我不是說宋代理學無當於孔孟原意；我之作新解，乃是要冲淡宋代理學氣息來直白作解，好讓不研究宋代理學的人也能直白瞭解論語；由此再研究到宋代理學，便可以迎刃而解，更易契悟。

朱注對論語所牽涉到的實人實事，也有些處考據不及清儒之細密，因此其所闡發的內涵義理也便不免有差失。但清儒說論語，究竟太求在考據上見長，而忽略了論語本文中所涵之義理。因此讀清儒說論語，乃只見有考據，不見有義理。既近買櫝還珠之誚，亦陷於歧途亡羊之失。

七

論語中最難讀者，有些處，雖亦是實人實事，而考據工夫則用不上，因此其內涵義理亦更難把捉。臆測無準，異解歧說，多由此而起。我上半篇自述作新解，有改了再改，終難決奪的，亦以此等處爲多。

今試舉數例略說之。如「射不主皮」章，此顯屬一實事。古注及清儒，都注意在考據上，惟朱子獨側重在義理上，再從義理來另作考據，遂使朱注對此一章獨爲卓越。又如「魯人爲長府」章，此又屬一實事。孔子盛讚閔子騫「言必有中」，可見此章中，必涵有一番義理。但朱子未曾將「魯人爲長府」一事細考，則注文所闡發，近是望文生義，有類臆測。而清儒所以勝過朱注，有不可不加意採納者，則多在此等處。

又如「闕黨童子將命」章，究竟是孔子使此童子將命，抑是闕黨之他人使此童子將命？此屬一瑣事，無從考據。但孔子使此童子將命，與闕黨之他人使此童子將命，事終有別。事不同，而事中所蘊義理亦不同。故要闡述本章義理，勢必先肯定本章之事實。朱注說此章，乃肯定其爲孔

子使此童子將命。本此而闡說，其所說義理自佳。後儒遵朱注再加發揮的亦有。然亦有異說，認爲乃闕黨他人使此童子將命。所以持此異說，亦有其一番理由。於是爲求解說此章之眞義，乃不得不由作注者胸中自有一番義理來作抉擇。此章雖屬小節，然他章有不是小節而與此章類似的，那就更費斟酌了。

又如「子路問成人」章，孔子意究謂是須兼有臧武仲、孟公綽、卞莊子、冉求此四人之長，而再加以「禮樂」之文，而始可以謂之「成人」否？朱注是如此說。然或說則從下文「亦可以爲成人」之「亦可以」三字，謂可見只具一人之長已足，不是要兼四人之長。但朱注亦未嘗不注意到此「亦可以」三字，故曰：「亦之爲言，非其至者。若論其至，則非聖人不足以語此。」此章實極關大義，非「童子將命」章可比。然欲定此章之眞義，考據訓詁之爲用皆有限，非作注者自有一番義理作抉擇不可。朱注之所以獨出古今者正在此。由此可知我們固是要讀論語來通義理，但亦要通了義理再來讀論語。讀了論語再來讀羣書，此是初學者的門路如此。但又要讀了羣書再來讀論語，此則是成學者之所當務。此層尤不可不知。

八

故知讀論語，每章各有一番義理可尋。不得謂遇孔子論「仁」、論「禮」諸章始有義理，其他各章可以擱置不問。而每章儘多異說，多見一異說，即多觸發自己一番義理見解，切不當暖暖姝姝於一先生之言。但異說終當定於一是。此所謂「一是」，即指論語原文之本義言。求論語本義，則主要須用考據訓詁功夫，否則儘說得義理高明，卻可與論語本義有背。然亦有時，考據訓詁無可用，非用讀者自己識見不可，否則終無以通論語之本義。故讀論語，有易讀處，有難讀處，學者貴能由易及難。但今爲論語作解，則難處、易處全解了，此則貴學者之善自研尋。我作此新解，每多存異說，而於異說中必求抉擇一是。我之識見果足以勝此任否？惟有更待讀吾書者之再作辨認。我所謂讀論語必義理、考據、辭章三者兼顧，而義理則更其要者，其意亦在此。決非謂不顧考據、辭章而可以憑空求得其義理之所在。更不謂求義理者，只挑讀論語某幾章已足。此意極關緊要，不得不在此鄭重提出。

今貫之先生爲我選載於人生雜誌之諸章，似乎都選載些近似於憑空發論者，又多載我在此一

章之後綜述其大義者。擇要誦讀，固亦是讀書之一法。專心先求大義，且置考據、辭章之瑣末，此亦未可謂非。但若專一從此路進，則又近於只要討究孔子所抱之一番哲學思想，而非研尋孔子所提示之人生義理。如是則仍似把孔子看成一西方哲學家般。此處差之毫釐，是會謬以千里的，讀論語者不可不戒。程子說：

如讀論語，未讀時是此等人，讀了後又只是此等人，便是不曾讀。

又說：

讀論語，有讀了後全然無事者，有讀了後，其中得一兩句喜者，有讀了後知好之者，有讀了後直有不知手之舞之、足之蹈之者。

程子此兩番話，只有從人生義理上去讀論語，始可瞭解得。若眞瞭解得須從人生義理上去讀論語，則自然會遵從朱子所說，平舖讀，循序一章一句讀。且莫認爲論語說到「仁」字處在講仁，則只不說到「仁」字處即與仁無關。更莫認爲訓詁考據工夫，便就與義理無關。至於我之新解，則只求爲讀論語者開一方便，一切全只是筌蹄，實不足重。我怕讀者把我的新解太重視了，那就罪過

之極。因此特鄭重在此提及。

（民國五十二年九月在香港新亞書院爲慶祝孔誕校慶及教師節而作。原載新亞生活六卷八期。）



談論語新解

一

今天我想講一些有關我所寫論語新解的事。這一部書，希望諸位都能仔細讀，能不止讀一遍。普通一個有高中程度的青年，讀我新解應亦沒有什麼困難。諸位倘使要自己受用，細心讀任何一條，皆可有所得。但若欲作深一層的研究，則亦可愈求愈深。我今天要講我自己注此書之用心用力所在。我們讀任何一書，皆應懂得著書人之用心用力處。如讀孟子、史記，即應懂得孟子、太史公用心用力在何處。各人著書用心用力有大小、高下、深淺之別，此即其書價值分別所在。

二

普通說，注論語，應義理、辭章、考據三者兼顧。實則注論語最應重義理，此層無須多論。但自清代考據之學大盛以後，乃輕視宋儒，而有漢、宋之爭。「五四」以後，照理治學應轉重義理，但當時人卻重考據，主張以考據方法整理國故，因此重漢學而輕宋學。此一態度實頗不當。乃亦有薄考據而專講義理者，起而爲敵，實際仍不免是一漢、宋之爭。

訓詁乃講古今語之意義分別，實爲考據之一部份。考據本意，原在發揮義理。清人說：「訓詁明而後義理明。」此語亦是。惟訓詁字義乃在求此一字之原來意義，而有甚多字卻不能據訓詁來講。如論語「仁」字，只能直接以義理求之，而阮元用考據方法來寫論語論仁篇，到底得不到結論。朱子注「仁」字，說爲：「心之德，愛之理。」此乃把義理作解釋，此乃哲學，非考據。

再說到辭章之學，亦與訓詁之學有不同。訓詁、校勘皆是考據，但有若干字可有幾個義可講，此等處須從辭章來作抉擇；所謂「文從字順各識職」，此乃辭章之學。講訓詁者認爲積字成句，一字一字識得其義訓，便可通得此一句。不知從辭章講，卻須通得此一句，乃始識得此一字

之義訓。朱子在考據、訓詁、校勘方面，所下工夫皆甚深，有些處遠超清人。又因宋時古文甚盛，故朱子亦兼通辭章。淸代惟桐城派講求古文，始知從一句來識一字之訣竅。但桐城派古文家，又多不注重考據之學。惟論語集注，乃能兼訓詁、辭章之長而來講義理，所以爲不可及。

注論語講求義理，特別重要者必先講求論語原文之「本義」，亦即其「原始義」。如講「仁」字，應看在論語書中此字及有關此字之各句應如何講法。有了本義，纔始有「引申義」及「發揮義」；此皆屬於後人之新義，而非孔子之本義。如「性」字，孔子並不曾講「性善」，我們不能把孟子說法來講孔子，當然更不能把朱子說法來講孔子。孟子、朱子固是推本孔子而加以引申發揮，但孔子本人並未說及到此。此處應有一限斷，這是我寫此書最用心之處。我只解本義，不及引申、發揮義。讀者或可不贊成我此意見，但孔子本義確然是如此。

論語中任何一字一句，自古迄今，均有甚多異義、異說、異解。在此許多異解中，我們不當批評其孰是孰非、孰好孰不好，而只當看其孰者與論語原文本義相合。此處卻不論義理，只論考據。我在新解中，亦有甚多考據，但都把此種考據來考定論語原文之本義。這是以考據定義理，與辭章定義理同樣，只是考定論語原文之本義。此與專一討論義理而忘卻先考究論語原文之本義者不同。

如大學言「致知」，此「知」字自與孟子書中言「良知」不同。即在孟子書中單言「知」字，亦與言「良知」字不同。陽明言大學「致知」即是「致良知」，此說決非大學之本義。至於站在討論哲學方面，你或贊成朱子抑或贊成陽明，此乃另一問題。立場不同，說法自可不同。此處須細加分別。

三

我今天主要在講朱子集注與我新解所不同者何在，主要當然要講義理方面。朱子有些處，且是很重要處，卻非講的孔子論語的原義。我遇朱注此等處，未曾旁徵博引，加以辨難，只是置之不論，不再提及。此是注書體例應然。因此諸位讀我書，應與朱子集注對讀，纔可知我著此書時用心用力之所在。但此事，卻須諸位化很深工夫，不是輕易便能見得。

現試舉數處爲例。如：集注卷九陽貨篇：

子曰：「性相近也，習相遠也。」

朱注：

此所謂性，兼氣質而言者也。氣質之性，固有美惡之不同矣；然以其初而言，則皆不甚相遠也。但習於善則善，習於惡則惡，於是始相遠耳。

「性，兼氣質言。」此乃朱子自己說法，犯了清人所謂「增字詁經」之病。因當孔子時，根本無「氣質之性」與「義理之性」之分辨。朱子說：「氣質之性，固有美惡之不同矣。」此處何以不用「善惡」字而改用「美惡」字？當知此非朱子隨便用。我們讀書應懂得字字留心，字字注意。朱子注論語，每下一字皆有斤兩，決不隨便下。當知朱子此注，下一「兼」字，極具深意。下面又捨去「善」字，改用「美」字。我想朱子心中必然別有問題無法解決，故遂迫而出此。讀朱注更應注意其正注以外，圈下所引。朱注中所涵問題，皆在此正注與圈下所引語中見出。

此段朱注圈下錄程子言曰：

此言氣質之性，非言性之本也。若言其本，則性即是理，理無不善，孟子之言性善是也。何相近之有哉！

程子說「非言性之本」，又說「何相近之有哉」，幾乎像是說孔子講錯了。在程子實是大膽講話。朱子正因程子此語，故正注中改「善惡」字爲「美惡」字。因程子語實與孔子語大有分歧，而朱子有意在其間作調人。若使沒有二程，自然出不出一個朱子來。但若宋代無朱子，二程是否能直承孔子，一貫相通，此處卻有一大問題。諸位若要在此處下工夫研討，只看朱子以前一輩講二程的，他們都講到那裏去了。但朱子又不能推翻程子，若推翻了程子亦即不成其爲朱子。其間細節且不論，即如此處程子云云，孟子亦未如此講。「氣質之性」其說起於張程，朱子並非不知。但朱子仍必依此來解論語。此即朱子不曾嚴格分別「本義」與「引伸義」之故。後來明儒羅整菴極尊朱子，卻亦反對其「氣質之性」與「義理之性」之說。清代顏習齋、戴東原亦從此處反對朱子。可見此一節，從中國思想史講來，實是大有問題。

我新解中注此句只說：

> 子貢曰：「夫子之言性與天道不可得而聞。」論語惟本章言及「性」字，而僅言其「相近」。性善之說始發於孟子。蓋孔子就人與人言之，孟子就人與禽獸言之也。孔子沒而道家興，專倡自然，以儒家所言人道為違天而喪真，故孟子發性善之論以抗之。然亦未必盡

當於孔子之意，故荀子又發性惡之論以抗孟子。本章孔子責習不責性，乃勉人為學也。

我此章之注實亦超出了論語原書之外，但只說孔子如是說，孟、荀如是說：有敍述，無判斷，似可開人思路。或亦可說，已夾進了自己意見，但總不是把引伸義來換去了原義。

又下章：

子曰：「唯上知與下愚不移。」

朱注：

此承上章而言。人之氣質相近之中，又有美惡一定，而非習之所能移者。

程子曰：

人性本善，有不可移者，何也？語其性則皆善也，語其才則有下愚之不移。所謂下愚有二焉：自暴自棄也。人苟以善自治，則無不可移。雖昏愚之至，皆可漸摩而進也。惟自暴者，拒之以不信。自棄者，絕之以不為。雖聖人與居，不能化而入也。仲尼之所謂下愚

也。然其質非必昏且愚也，往往強戾而才力有過人者，商辛是也。聖人以其自絕於善，謂之下愚。然考其歸，則誠愚也。

程子此段說法，完全依據孟子。論語只講「上知下愚」，並非「自暴自棄」。朱子注未失論語本義，問題卻在所引程子語中。

新解曰：

本章承上章言。中人之性，習於善則善，習於惡則惡，皆可遷移。惟上知不可使為惡，下愚不可與為善，故為不可移。孟子言「人皆可以為堯舜」，惟自暴自棄者不然；此與孔子立言若有異。然孔子曰：「困而不學，民斯為下。」則下愚亦因其不學耳。故荀子又曰「人皆可以為禹」，不言堯舜而轉言禹，亦孔子勸學之旨也。

此節採用孟子與程子意，特加上「中人」兩字，又在論語中找出孔子曰「困而不學，民斯為下」一句來作證。諸位若將朱注與我書對讀，則可知我作新解用心之所在。

四

現再講一條較難講者。學而篇：

有子曰：「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與？」

朱注：

務，專力也。本，猶根也。仁者，愛之理，心之德也。為仁，猶曰「行仁」。與者，疑辭，謙退不敢質言也。言君子凡事專用力於根本，根本既立，則其道自生。若上文所謂孝弟，乃是為仁之本。學者務此，則仁道自此而生也。

程子曰：

德有本，本立則其道充大。孝弟行於家，而後仁愛及於物，所謂親親而仁民也。故為仁以孝弟為本，論性則以仁為孝弟之本。或問：「孝弟為仁之本，此是由孝弟可以至仁否？」

曰：「非也。謂行仁自孝弟始，孝弟是仁之一事。謂之行仁之本則可，謂是仁之本則不可。蓋仁是性也，孝弟是用也。性中只有箇仁、義、禮、智四者而已，曷嘗有孝弟來？然仁主於愛，愛莫大於愛親，故曰：孝弟也者，其為仁之本與！」

程子說：「論性則以仁爲孝弟之本。」此義恰與孔子原義相反。又說：「性中只有箇仁、義、禮、智四者而已，曷嘗有孝弟來？」此句含極大問題，即朱子亦認爲是一「險語」。孟子云：「惻隱之心，仁之端也。羞惡之心，義之端也。辭讓之心，禮之端也。是非之心，智之端也。」可見仁、義、禮、智，只由惻隱、羞惡、辭讓、是非之心引生而來。人自有「惻隱」之心，豈可謂無「孝弟」之心？又豈可謂「性中那得有惻隱之心來」？而且，孟子也只說人心中有惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，並非謂只有此四者之心。故荀子反對孟子亦自有其理。論語並未講性善，亦未講性中只有此仁、義、禮、智之四者。

新解此章曰：

務，專力也。本，猶根也。亦始義。孔子之學所重在道，所謂道，即人道也。其本則在心。人道必本於人心。如有孝弟之心，始可有孝弟之道。有仁心，始可有仁道。本立而道

生，雖若自然可有之事，亦貴於人之能誘發而促進之，又貴於人之能護養而成全之。凡此皆賴於學，非謂有此心即可備此道。仁者，人羣相處之大道。孝弟乃仁之本，人能有孝弟之心，自能有仁心仁道，猶木之生於根也。孝弟指心，亦指道。行道而有得於心則謂之德。仁亦然，有指心言，有指道言，有指德言。內修於己為德，外措施之於人羣為道。或本無「為」字，或說以「為仁」連讀，訓為「行仁」，今不從。

釋「務」字、「本」字，襲朱子。「亦始義」三字，乃我所加。我此段不講性而只講心。「或本無爲字，或說以爲仁連讀，訓爲行仁，今不從。」此數句中，含有極複雜之大問題。「爲」字在此處應屬一虛字，猶「乃」也。二程所以必以「爲仁」連讀，其中寓有學術思想史一連串演變之極複雜背景。但我在新解無法詳講。我舉此例，乃告諸位讀我新解，若從深處求，則自有許多言外問題須探究。

五

又集注卷六先進篇最後一章，「子路、曾晳、冉有、公西華、侍坐」章，朱注：

曾點之學，蓋有以見夫人欲盡處，天理流行，隨處充滿，無少欠闕；故其動靜之際，從容如此。而其言志，則又不過即其所居之位，樂其日用之常，初無舍己為人之意。而其胸次悠然，直與天地萬物上下同流，各得其所之妙，隱然自見於言外。視三子之規規於事為之末者，其氣象不侔矣。故夫子歎息而深許之。而門人記其本末獨加詳焉，蓋亦有以識此矣。

朱注此節文章極美，其陳義則根據程子。圈外注引程子曰：

古之學者，優柔厭飫，有先後之序。如子路、冉有、公西赤言志如此，夫子許之亦以此，自是實事。後之學者好高，如人游心千里之外，然自身卻只在此。

又曰：

孔子與點，蓋與聖人之志同，便是堯舜氣象也。誠異三子者之撰，特行有不掩焉耳，此所謂狂也。子路等所見者小，子路只為不達「為國以禮」道理，是以哂之。若達卻便是這氣

象也。

又曰：

三子皆欲得國而治之，故孔子不取。曾點狂者也，未必能為聖人之事，而能知夫子之志。故曰「浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸」，言樂而得其所也。孔子之志，在於「老者安之，朋友信之，少者懷之」，使萬物莫不遂其性。曾點知之，故夫子喟然歎曰：「吾與點也。」

又曰：

曾點、漆雕開已見大意。

此節程朱意見卻有大問題，如說曾點是「堯舜氣象」，此外三子「所見者小」。又說「曾點、漆雕開已見大意」，在孔門弟子中特別挑出此兩人來，此乃宋儒新意見。陸王雖反朱子，但於此意見實亦贊同，不加反對。惟黃東發獨持異議。其後顧亭林日知錄特別看重東發，屢引其書，大

值注意。新解此條亦即根據黃氏意云：

與，贊同義。言吾贊同點之所言也。蓋三人皆以仕進為心，而道消世亂，所志未必能遂。曾晳乃孔門狂士，無意用世。孔子驟聞其言，有契於其平日飲水曲肱之樂，重有感於浮海居夷之思，故不覺慨然興歎也。然孔子固抱行道救世之志者，豈以忘世自樂，眞欲與許巢伍哉？然則孔子之歎，所感深矣！誠學者所當細玩。

我此一段乃全依黃東發意見作解。

現再講漆雕開。集注卷三公冶長篇：

子使漆雕開仕，對曰：「吾斯之未能信。」子說。

此章朱注圈外注引程子曰：

漆雕開已見大意，故夫子說之。

又曰：

古人見道分明，故其言如此。

朱注

斯，指此理而言。信，謂眞知其如此，而無毫髮之疑也。開自言未能如此，未可以治人，故夫子說其篤志。

圈外注又引謝氏曰：

開之學無可考，然聖人使之仕，必其材可以仕矣。至於心術之微，則一毫不自得，不害其為未信。此聖人所不能知，而開自知之。其材可以仕，而其器不安於小成，他日所就，其可量乎！夫子所以說之也。

此段文章，諸位若非多讀唐以後禪宗之語，即看不出所重特在一「信」字與「自得」二字上。

我新解注此章：

斯，此也，緊接上仕字來。出仕將以行道。漆雕開不願遽出仕，言對此事未能自信，願於

學問修養益求自進，不欲遽從政；是其志大不欲小試也。「說」字借作「悅」。孔子並不以不仕為高，然亦不願其弟子熱中利祿，汲汲求仕進；故聞漆雕開之謙退而喜悅也。

朱注「斯」字：「指此理言」，下一「理」字極兀突。新解講法完全與朱子不同。此中取捨從違，卻有絕大義理可作深刻之探討。但新解只依論語本文作注，並未引伸討論到此。諸位若不與朱注對讀，並於此等取捨從違處仔細下過工夫，即難看出我作新解之用心。

六

又集注卷六先進篇「從我於陳、蔡」章，朱注：

弟子因孔子之言，記此十人。而並目其所長，分為四科。孔子教人，各因其材，於此可見。

此注無大問題。但圈外注引程子曰：

四科，乃從夫子於陳、蔡者爾。門人之賢者，固不止此。曾子傳道而不與焉。故知十哲，世俗論也。

此節卻有問題，十人中子游、子夏實未從孔子於陳、蔡，考證詳見於先秦諸子繫年。故知程子此論實未當。

新解注此章：

本章四科之分，見孔門之因材設教，始於文，達之於政事，蘊之為德行，先後有其階序，而以通才達德為成學之目標。四科首德行，非謂不長言語，不通政事，不博文學，而別有德行一目也。孔門所重，正在「用之則行，舍之則藏」，不務求祿利有表現，而遂特尊之曰德行。自德行言之，餘三科皆其分支，皆當隸於德行之下。孟子稱冉伯牛、閔子、顏淵「具體而微」，此三人皆在德行之科，可見德行之兼包下三科矣。文學亦當包前三科，因前三科必由文學入門也。孔門之教，始博文，終約禮。博文，即博求之於文學也。約禮，則實施之於政事，而上企德行之科矣。後世既各騖於專門，又多重文以為學，遂若德行之與文學，均為空虛不實，而與言語、政事分道揚鑣；由此遂失孔門教育人才之精意。即孔

子及身，已有「我從先進」之歎，而論語編者亦附記此四科之分於孔子言先進、後進兩章之後。是知孔門弟子，雖因風會之變，才性之異，不能一一上追先進弟子之所為；然於孔子教育精神大義所在，則固未忘失。後進弟子中如有子、曾子，亦庶乎德行之科，故尤為並輩及再傳弟子以下所推尊。

此句下「庶乎」二字，有分寸。此段新解須參看同書同章「德行：顏淵，閔子騫，冉伯牛，仲弓。」之下之注云：

　此下非孔子語，乃記者因孔子言而附記及之，以見孔門學風之先後有異也。若記孔子語，則諸弟子當稱名，不稱字。四科中前三科，皆屬先進弟子。惟第四科文學子游、子夏屬後進，亦不從在陳、蔡。或疑游、夏亦在相從陳、蔡之列。以年齡計之，決知其非。或以此下另為一章，則「從我於陳、蔡」兩句，全無意義可說，今不從。

此乃特別指出程子之誤。

集注卷三雍也篇「子曰賢哉回也」章。此處有一問題，即：顏回所樂為何？有人曾以此問程

子，謂其是否樂孔子之道？程子答曰：若樂孔子之道，則算不得顏回矣。後又有人問朱子，朱子卻認爲可以是樂孔子之道。然程子語亦有其意義。此處若必解之爲樂孔子之道，似未免有失於粗淺。今且看朱注：

顏子之貧如此，而處之泰然，不以害其樂，故夫子再言「賢哉回也」以深歎美之。

圈外注錄程子語：

顏子之樂，非樂簞瓢陋巷也，不以貧窶累其心而改其所樂也，故夫子稱其賢。

又曰：

簞瓢陋巷非可樂，蓋自有其樂爾。「其」字當玩味，自有深意。

又曰：

昔受學於周茂叔，每令尋仲尼、顏子樂處，所樂何事？

朱子按：

程子之言，引而不發，蓋欲學者深思而自得之。今亦不敢妄為之說，學者但當從事於博文約禮之誨，以至於欲罷不能而竭其才，則庶乎有以得之矣。

此段講法，我極喜愛，但新解未錄。僅云：

本章孔子再言「賢哉回也」，以深美其雖簞食、瓢飲、居陋室而能不改其樂也。孔子亦自言：「飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中。」宋儒有「尋孔、顏樂處，所樂何事」之教，其意深長矣。學者其善體之。

當知此段朱注引程子語下特加一「愚按」，而又云：「不敢妄爲之說」，此中甚富言外之言。諸位倘欲明白此段在無字處之精蘊，則應細讀朱子語類。我作新解不願引伸牽連太多，故幷朱注此段爲我所最喜愛者亦不鈔入了。

七

諸位當知讀書如何從深處求。我今日所舉，看似平淺，卻亦表出我作新解用心之最大處。我寫論語新解，除今天所講，尚有甚多用心處而並不見於文字者。諸位每讀一書，能進而瞭解到著此書者之用心處，如此便是做學問一最重要之門路。由此門路進，始是眞於學問能有所窺見。

（民國五十三年三月六日在新亞研究所第六十三次學術演講會講，復刊載於新亞生活七卷九期。）



再談論語新解

一

今天接着來講論語新解，特別重要的是講論語朱注與二程相異處。朱注不易看。好像處處在尊二程，實則朱注不同意二程處甚多，只是避而不談。西方人謂「吾愛吾師，吾尤愛眞理。」我們自民初新文化運動以來，年輕一輩多喜菲薄前人，此一風氣實不足取。

朱注於二程說有贊成，有反對，亦有依違，只看注文甚難看出。須參讀朱子語類。抗戰時在成都，因胃疾休養，從頭讀了一部朱子語類，三個月時間全書看完，我纔懂得。此事距今已二十年。最近寫新解，又重翻語類。我新解對於程朱之從違，讀者亦不易知，今天略舉數例，以資說明。

上次講朱注，正文與圈下所引二程語意義亦有不同，此在諸位自去仔細對讀。如論語學而篇：「子曰：學而時習之，不亦說乎？」朱注：

學之為言，效也。人性皆善，而覺有先後。後覺者必效先覺之所為，乃可以明善而復其初也。習，鳥數飛也。學之不已，如鳥數飛也。說，喜意也。既學而又時時習之，則所學者熟，而中心喜說，其進自不能已矣。

下引程子曰：

習，重習也。時復思繹，浹洽於中，則說也。

又曰：

學者將以行之也。時習之，則所學者在我，故說。

謝氏曰：

時習者，無時而不習。坐如尸，坐時習也。立如齋，立時習也。

語類朱子答弟子問有曰：

若伊川之說，則專在思索，而無力行之功。如上蔡之說，則專於力行，而廢講究之義。似皆偏了。

故朱子此處引程子語，復引謝氏語，庶於兩方兼顧。清儒顏習齋攻擊朱子，主張輕讀書而重實習，自號「習齋」。其實仍只陷於謝氏一邊，未能顧及程子「時復思繹」四字去解釋「時習」之意。其未能細讀朱注，更自可見。今看朱注：「習，鳥數飛也。」明承謝上蔡之意，兼以「效」字、「覺」字訓「學」字，意義周浹；而從「覺」字義中便可包括了程氏之「思繹」義。我的新解則說：

學，誦習義。凡誦讀、練習皆是學。舊說：學，覺也，效也。後覺習倣先覺之所為謂之學。然社會文化日興，文字使用日盛，後覺習倣先覺，不能不誦讀先覺之著述，則二義仍相通。

此則是我自己講法，依然採用「效」字與「覺」字來訓「學」字，又明白舉出「誦讀」「練習」兩項。以「誦讀」為學，依然採用朱子，但朱注此處卻未明白舉出，故又增上「社會文化日興」以下數語，為之闡申。而習齋語之為偏見，顯然可見。

新解「時習」二字云：

此有三說。一指年歲言。古人六歲始學識字，七八歲教以日常簡單禮節，十歲教書寫計算，十三歲教歌詩舞蹈。此指年為時也。二言古人春夏學詩樂弦歌，秋冬學書禮射獵。此指季節為時也。三指晨夕言。溫習進修游散休息，依時為之也。習者，如鳥學飛，數數反復。人之為學，當日復日、時復時、年復年，反復不已，老而無倦也。

我此講法，仍自根據朱子而加以變化；而引用古人實例，則「誦讀」亦是學，可以不煩再論。

至「有朋自遠方來，不亦樂乎？」兩句，朱注：

朋，同類也。自遠方來，則近者可知。

下引程子曰：

以善及人，而信從者眾，故可樂。

又曰：

說在心，樂主發散在外。

此條驟看似無問題，但語類有人問：程子之意是否如中庸「舜善與人同」之意？朱子告以不要如此引申推想。「舜善與人同」，乃中庸、孟子中語，論語中無之。朱子教人讀論語應專管論語，且莫問孟子、中庸，千萬不要牽合他說強通為一。此是朱子教人讀書極關重要之一項，學者最當注意。在朱子認為此種牽引強通之習，自程子以來，已有三十年之久，因此講古書盡講向高處、虛處，反而會把古書走失了原樣。只是朱子仍將程子說引在下面，其意只謂：先讀了他自己所注，然後再推及程說，便可無弊。此是先求專精，再作會通，此種會通，乃始是新會通。其意極為深允。我新解中注此兩句云：

朋，同類也。志同道合者，知慕於我，自遠來也。

此則仍依朱注而稍詳釋之。

朱子嘗云：「堯舜以下不可無孔子，孔子而後不可無孟子，孟子而後不可無二程。」此乃對二程極表佩服之語。但朱子又云：「聖人之意，乃在日用常行之間，論語中無懸空之語。漢以後人多在訓詁方面講論語，二程則發明聖人道理，使人激昂向上，惟失之稍高。」又認爲當時說經有四病：「一本卑作高，二本淺作深，三本近作遠，四本明作晦。」我們當據此四點來尋朱注之用心。

至於「人不知而不慍，不亦君子乎」兩句，宋人善講義理，於此兩句解釋明愜。讀者試看後來清儒之說，便知他們說義理，遠不能與宋儒相比。

我以上只舉論語首章爲例，便知注書工夫之不易。而讀注文者，亦須仔細咀嚼，莫輕易忽過，其事亦從可知。

二

憲問篇又一章：

子貢曰：「管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。」子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆，而莫之知也！」

此章文字易讀，但在義理上，程、朱卻發生了極大歧見。朱注引程子曰：

桓公，兄也。子糾，弟也。仲私於所事，輔之以爭國，非義也。桓公殺之雖過，而糾之死實當。仲始與之同謀，遂與之同死，可也。知輔之爭為不義，將自免以圖後功，亦可也。故聖人不責其死而稱其功。若使桓弟而糾兄，管仲所輔者正；桓奪其國而殺之，則管仲之與桓，不可同世之讎也。若計其後功，而與其事桓，聖人之言，無乃害義之甚，啟萬世反

覆不忠之亂乎？如唐之王珪、魏徵，不死建成之難，而從太宗，可謂害於義矣。後雖有功，何足贖哉！

朱子引程說後自加按語曰：

愚謂管仲有功而無罪，故聖人獨稱其功。王、魏先有罪而後有功，則不以相掩可也。

此則明與程說不同。

語類一弟子問：「伊川言：仲始與之同謀，遂與之同死，可也。知輔之爭爲不學，將自免以圖後功，亦可也。竊謂天下無兩可之理，一是則一非。如兩可之說，恐亦失之寬否？」今朱注云「管仲有功而無罪」，故可不死，則並無兩可之說。一弟子問：「管仲之功可掩其前過否？」朱子曰：「管仲義不當死。」又答另一弟子問曰：「聖人無說，見得不當死。」即據論語本文，推說孔子本義，而程說之誤自見。朱子說此章，說到無文字處去，可謂聰明絕頂。清人只重考據，並只能考據其事，卻不注意到在事背後之種種義理。此就偏了。而且他們責朱子將桓公、子糾兄弟輩次講錯。實則將輩次講錯者乃程子，非朱子。朱子所以仍引程子說者，因程氏考據雖錯，然

有其一套義理在。但程子說實非注書，而是自立說。朱子意：程氏此套義理，也可作參考；而其自下注，則只曰「管仲無罪」一語解決了。

三

又述而篇：

子曰：甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公！

朱注：

孔子盛時，志欲行周公之道，故夢寐之間，如或見之。至其老而不能行也，則無復是心，而亦無復是夢矣。故因此而自歎其衰之甚也。

此條注文，即論文章，亦臻絕佳之境。程子曰：

孔子盛時，寤寐常存行周公之道。及其老也，則志慮衰而不可以有為矣。蓋存道者心，無老少之異；而行道者身，老則衰也。

程子此條亦有其精彩處，但不如朱注之簡淨。程子另有一語云：孔子之夢周公乃因其思。（見二程遺書）此乃謂至人無夢，孔子只是思周公，並未眞夢見。此則曲說，朱注未錄。

朱子弟子又因朱注與程說不同而發問，朱子答曰：「夢見亦何害。」「今有人夢見平生所不相識之人，卻云是某人某人者，蓋有之。夫子之夢，固與常人不同，然亦有是理耳。」即如孔子夢兩楹之奠，豈可說是思不是夢？朱子說此種夢乃是一種「朕兆」，所說極有理。若程子說：「孔子盛時，寤寐常存行周公之道。」說孔子未見周公則不能夢周公，定要避去「夢」字，反覺拘泥。語類中批評程說非是，當有數百條之多。清儒不分程、朱，一并攻擊，可證讀書粗心。其實他們連語類也不讀，則自然見不到朱注之精密處。

四

又述而篇：

子在齊聞韶，三月不知肉味，曰：「不圖為樂之至於斯也。」

朱注：

史記「三月」上有「學之」二字。不知肉味，蓋心一於是而不及乎他也。曰：不意舜之作樂，至於如此之美。則有以極其情文之備，而不覺其歎息之深也。蓋非聖人，不足以及此。

下引范氏曰：

韶盡美，又盡善，樂之無以加此也。故學之三月，不知肉味。而歎美之如此，誠之至，感之深也。

孔子發憤忘食，樂以忘憂，若以莊老佛家之意見評之，似聖人之心，時不免有滯於物。程伊川即以「三月不知肉味」為聖人滯於物。故疑「三月」二字乃是「音」字之誤。語類朱子答弟子問

曰：

此處最要看他不知肉味處，最有意思。蓋夫子知韶之美，一聞之，則感之至深；學之三月，故至於不知肉味。若道一聞之便三月不知肉味，恐無此道理。伊川疑得自是。但史記上有「學之」二字，伊川恐適不曾考到此耳。

但我之新解，於程、朱兩說，均不贊成。因曰：

子在齊聞韶：韶，舜樂名。或說：陳，舜後。陳敬仲奔齊，齊亦遂有韶樂。

三月不知肉味：史記作「學之三月」，謂在學時不知肉味也。或說：當以「聞韶三月」為句。此三月中常聞韶樂，故不知肉味也。

不圖為樂之至於斯：孔子本好樂，聞韶樂而深美之，至於三月不知肉味，則其好之可謂至矣。於是而歎曰：「不圖為樂之移人有至此也。」或說：「斯」字指齊，謂不圖韶樂之至於齊。

今按：本章多曲解。一旦偶聞美樂，何至三月不知肉味？一不解。大學云：「心不在焉，

食而不知其味。」豈聖人亦不能正心乎？二不解。又謂聖人之心應能不凝滯於物，豈有三月常滯在韶之理？三不解。積此三不解，乃多生曲解。不知此乃聖人一種藝術心情也。孔子發憤忘食，樂以忘憂，此亦一種藝術心情也。藝術心情與道德心情交流合一，乃是聖人境界之高。讀書當先就本文平直解之，再徐求其深義。不貴牽他說，逞曲解也。

我在新解中每章必附一白話譯文，此章之白話譯文云：「先生在齊國，聽到了韶樂，三月來不知道肉味。他說：我想不到音樂之美有到如此境界的。」自謂將論語本文原義解出。若論義理，孔子實深具一種藝術心情，或說詩人心情。此章大似一首詩，實乃詩中之賦。新解此章，擺脫了朱注束縛。但不知我此解法，究比朱注勝否？諸位在此刻，自無法遽下評判，但舉出來也教諸位知道讀新解也就不易而已。

五

又八佾篇：

子曰：「射不主皮，為力不同科，古之道也。」

朱注曰：

射不主皮，鄉射禮文。為力不同科，孔子解禮之意如此也。皮，革也。布侯而棲革於其中以為的，所謂鵠也。科，等也。古者射以觀德，但主於中，而不主於貫革；蓋以人之力有強弱，不同等也。記曰：「武王克商，散軍郊射，而貫革之射息。」正謂此也。周衰禮廢，列國兵爭，復尚貫革，故孔子歎之。

下引楊氏曰：

中可以學而能，力不可以強而至。聖人言古之道，所以正今之失。

程明道以爲射不專以中爲善，朱子未采其說。清人引漢儒古說來推翻朱注，但清儒實並不知明道與朱子間已有不同，而朱注實難推翻。清儒對此章講了許多考據，但於義理上則仍有不通處。新解則曰：

射不主皮：古之射，張一布，稱為侯。或畫五采畫獸，為正。或於布中心貼一皮，或熊或虎或豹，為鵠。不主皮，或說：射以觀德，但主於中，不主貫革。皮即革也。或說：「主皮」之射見儀禮鄉射禮，「貫革」之射見小戴禮樂記，二者有別。貫革謂射穿甲革，如養由基射甲徹七札之類，此乃軍射。禮射則用皮侯，不用革。今按：射必主中，斷無不主中而為射者。「射不主皮」，既不能解為不主中，則上說但主中不主貫，自為正解。射既有中與貫之別，則貫指革言，亦自無疑。「射不主皮」，謂皮可以該布，又何不可以該革？故知上解「主皮」為貫革，通上下文而說之，亦自見其可信。儀禮、小戴禮兩書皆出論語後，不得以兩書或言主皮、或言貫革，遂謂論語「主皮」決不指貫革也。

為力不同科：科，等級義。人力強弱不同第，故射主中，不主貫。漢儒因見儀禮言主皮，小戴禮言貫革，疑論語此章不主皮，不言貫革，遂疑此句「為力不同科」另屬一事，不連上文。因解「為力」乃為力役之事，丁強任力役亦分科。然當役不得稱「為力」，此解牽強可知。今不從。

古之道也：樂記：「武王克商，散軍郊射，而貫革之射息。」此謂自武王克商，示天下已平，不復尚多力能殺人，故息貫革之射。正與論語此章所言相同。今若分樂記「貫革」與

論語「主皮」為二，則「射不主皮，古之道也」語義難解。蓋下逮春秋，列國兵爭，復尚力射，如養由基穿七札，見稱當時；故孔子慨嘆而稱古道也。若必本儀禮為說，儀禮顯出論語後，豈其所記各射，孔子時皆不然，而概稱為「古之道」乎？朱氏注此章，不用漢儒古說，以「貫革」說「主皮」，以本章三句通為一氣讀之，最為允愜。清儒必據古注駁朱注，於「射不主皮」一語，多引古禮文，而於「為力不同科，古之道也」兩語，終無確說。就本章文氣、語法、字義平直求之，知朱注之不可易也。其說古禮容有違失，終無害於其釋大義之是當。

此條駁斥古注以「爲力不同科」爲另一事之非，又兼采清儒各家考古代射禮之是者，概括以注本章；而於本章大義，則仍主朱說，采用清儒考據發明朱注義理。至於清儒諸家考據，孰是孰非，孰得孰失，不再羅舉博辨。故能使新解本文簡徑明白，不致浩繁難尋。若讀者仍嫌新解注文不易讀，此乃讀書基本程度不够。然只要能細心誦讀數過，亦無眞難讀處。若定要一看便曉，則論語本書本不應該要求一看便曉也。

六

以上只是臨時隨口舉出數例，期能對諸位讀我新解，以及把我新解與朱注比讀，得些幫助。至要眞有得，則仍待諸位自己用力。

（民國五十三年四月二十四日在香港新亞書院研究所學術討論會講）



孔子之教與學

一

孔子是中國的大聖人，二千五百年來，備受國人之愛戴與崇重。最近幾世紀，歐美學者，誦讀有關孔子的書籍，仰慕孔子之爲人，稱引孔子之言論者，亦日見增加。孔子之道，終必大行於後世。茲値孔子誕生二千五百零四年紀念，謹就平日淺薄所窺，略述一二有關孔子之教與學者，以申高山嚮往之私意。

孔子是一個教育家，他曾說：

有教無類。

人類只要有教育，不該再有其他一切的類別。理想的教育昌明了，那時世界人類，將不再有國別，有種別，自然更說不上有所謂階級的分別。那將是一個大同與太平的世界，而這一世界則將由理想的教育達成之。

孔子不僅抱有如此偉大教育的理想，而且畢生爲此教育理想而努力。所以說：

> 自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。

只要依照當時社交慣例來到孔子門庭的人，孔子從來沒有不加以教誨的。他又說：

> 與其進也，不與其退也。人潔己以進，與其潔也，不保其往也。

只要有人來，不追究他已往，不逆測他將來。誠心請教的，他就誠心教。他又說：

> 過我門，不入我室，而我無憾焉者，其惟鄉愿乎？

經過孔子門，孔子總希望他進來聽一番教訓，否則孔子心上總覺是一遺憾。但也有些人，不肯有理想，不肯有向上心，不想要自己再進一步而發心向人去受教，他們只想在這世上混過便算的，

那便是孔子所謂「鄉愿」了。孔子只對這些人不再有遺憾。這不是孔子不願對他們施教，孔子只待有自發心的纔施教。所以說：

不憤不啟，不悱不發。

「憤」與「悱」，便是人類一種向上的自發心。照理，此種自發心，也該人人有，而孔子也決不會拒人於門外。

二

但孔子平日把些什麼來教人呢？他弟子說：

子以四教，文、行、忠、信。

「文」指社會人文之一切。孔子是一位人文主義者，他的教育內容也偏重在人文。而人文社會中一切的業績，其起始莫不由於個人的行爲。個人行爲最要的發動，又莫不由於人類之天性。因此

- 《100 学时韩国语 4》由 12 个主题构成，共分为 25 个课，每课包括题目、目标、课文、词汇、语法和表达、课题与活动、文化小贴士等。在本书的最后部分，还附有词汇索引、语法和表达索引。

- **目标**以每一课中学习者须掌握的功能为中心，在每课的题目下附有提示。

- **课文**是与每课主题内容相关的对话或文章。课文前面是与课文内容相关的插图及关于插图的提问，能够帮助学习者更好地理解课文内容。

- **词汇**是与每篇课文的内容密切相关的，而且是学习者应该掌握的。从中能够选取重点单词进行比较、扩展练习，从而为词汇学习提供帮助。

- **语法和表达**将每课课文中出现的语法按照不同的层次整理而成，以读者易于理解和接受的形式进行说明，而且附有简单的练习题，使读者能够进行自我检测，使用语法和表达还能开展适当的活动。

- **课题与活动**通过多种方法，使每课的主题和与目标相符的课题有机结合。

- **文化小贴士**是与主题及每课课文内容相关的文章。文章中含有文化性要素，对了解韩国语和韩国文化有一定的帮助，可以灵活运用于授课中。

- **词汇索引**、**语法和表达索引**由每课涉及的主要词汇、语法和表达组成，按照韩国语的字母顺序进行整理，并提供了它们在本书中相对应的页码。

樂」，謂之「文」。孔子自己說：

下學而上達。

「下學」是學的當時社會人文一切的現實，「上達」則透達到人類文化大體之本原與意義與價值之所在。

孔子常不自稱爲一教育家，而常僅自稱爲一學習者。他說：

我有知乎哉？無知也。

他又說：

我非生而知之者，好古，敏以求之者也。

孔子之所謂「古」，即是那些人文遺產，即當時社會一切人文現實，由於歷史演變而來者。而孔子之所求，則在這些現實人文中，來追求其本原與意義與價值。

孔子以此學，也即以此教。因此孔子之教，更注重在身教，非言教。故他說：

予欲無言。

又說：

吾無行而不與二三子者，是丘也。

孔子即把他自己的全部人生來作教。孔子也即以他的好學作爲他全部的人生。孔子之道一以貫之者也在此。

孔子又曾說：

聖則我不敢，我學不厭而教不倦也。

他的弟子們便說：「學不厭，知也。教不倦，仁也。仁且知，夫子既聖矣。」孔子自己只說他是一個好學者，樂學者。所以說：

知之者不如好之者；好之者不如樂之者。

又自己說：

其為人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至。

孔子只把他自己一番好學樂學的精神來設教。而他的弟子們，了解他們先生的教育精神的，便說這樣便已是「仁」與「知」，便已是聖人了。一個人，只從那種學不厭與教不倦的「仁」與「知」，做成了聖人；一個社會，也只從此學不厭與教不倦，來走上了人類燦爛光明的文化大綜合。人類文化，該是根據著人類的天性，而直達大同太平的理想。這一條大道，也可說即是孔子所謂的「下學而上達」。孔子心中，一人之道與人人之道，仍是一以貫之的。

三

因於孔子之教，是這樣一種現實的身教，即以他當身的實際人生來作教，所以孔子的教訓，若在言論上尋求，似乎沒有什麼一套特別肯定的內容。換言之，孔子沒有一套抽象的理論來教人。所以說：

子絕四，毋意、毋必、毋固、毋我。

孔子沒有一種固執的、必然的、自我的意見。孔子平常教人所重者曰「道」。道是活的，只指的由此至彼的一條路。孔子理想中的人生，該有一段由此而至彼的過程，那也就是「學」。

至於具體所學，則上面已說過，凡屬當身社會的一切人文現實，都該成為學的對象。所以說：

大哉孔子，博學而無所成名。

禮、樂、射、御、書、數，在當時謂之為「六藝」，這是孔子當時社會人文現實中幾項具體的節目。孔子都學了。孔子又從這些人文現實向上追尋其來歷，探究其根源，會通其意義，發明其價值。因此孔子之所學，是一種人文的，同時也是歷史的。總言之，孔子是向人而學的。所以說：

我非斯人之徒與而誰與？

又曰：

三人行，必有吾師焉。

他的弟子們也說：「夫子焉不學，而亦何常師之有。」

孔子向人而學，又向人而教，因此他的所學所教，他自己總括說來，只是一「仁」字。仁，便是人生之大道。仁之本原，在人心之「忠信」。見之於實際的私人生活之謂「行」，成之爲人類社會所共有的一切文化現實的大全體之謂「文」。這在孔子本身時代如此，在孔子以前的時代也如此，在孔子以後的時代仍如此。在孔子所未曾知道的社會，乃至在未曾知道有孔子其人的社會中，在孔子理想中推想，也該莫不如此。所以孔子的教與學，不盡在回顧，同時也有前瞻。不盡在守舊，同時也有開新。不盡在現實，同時也兼在現實中引發出理想。

四

如上述，孔子之學，針對著全人類而學。孔子之教，也針對著全人類而教。孔子之學與教，其精神，以全人類爲對象、爲範圍。於是孔子乃由於「人」的觀念而轉進到「天」。全部人類之

出生，出生於此大自然；全部人類之生活，亦在此大自然之中。孔子平常所指的天，正指此大自然而言。孔子說：

天何言哉？四時行焉，百物生焉。

天無所言說而四時行，百物生。孔子所想學於天的，正想學此無言之行與生。所以孔子教人「默而識之」。他又說：

古者言之不出，恥躬之不逮也。

他又說：

躬行君子，則吾未之有得。

於是遂使孔子終於永遠是一個學習者，始終沒有好多懸空的大理論，更沒有像西方的哲學家們，各有他們一套曲折而精微的成系統的抽象的新創見，留傳給後世。他曾說：

吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也。我叩其兩端而竭焉。

孔子往往自承爲無知，對方一鄙夫來問他，鄙夫自然同樣是無知。但事情總會有兩頭，理論也總會有兩頭。本與末，是與非，一切總是有兩端。孔子只把他來問的那事情或那理論轉問他，直問到那本末與是非之兩頭之盡處，而無不罄竭了。於是那事情與理論之由此至彼的全體，卻在雙方本屬無知的、空空如也的心中顯豁呈露了。因此，孔子所教，人人可以學；而孔子所學，也人人可以教。本屬無知的，也自會有知了。這是孔子之教與學之自無而有、由人達天之最中庸而最高明的最不可及處。

因此，孔子只如是般，從人生切近處，求知與好學。但他因此學通了人之心，學到了人心之本原，「天」。而別人一時要想學孔子，卻會感覺到困難了。所以他的最好學的弟子顏淵不禁要喟然而嘆了。顏淵說：

仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後。欲罷不能，旣竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。

連孔子也要自己歎息了。他歎道：

莫我知也夫！

他又說：

知我者，其天乎！

孔子似乎自己也深感到他自己已由知人通透到知天，所以才說知我者只天了。然而孔子的日常行爲，則始終平易而切近，始終是與人共之的。他的門弟子又說：

夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。

孔子自己也曾說：

民可使由之，不可使知之。

所以孔子始終沒有一套奇偉而高遠的教訓，超出於現實人事圈子之外的，來留傳給後世。孔子所

學的最高對象固是「天」，而孔子卻不說「天」。孔子不從天之最高明處來教人，他只從內面人類心情的大本同然處如「忠信」，和從外面人類社會的一切文化現實如「禮樂」，從這內外兩端來循循然善誘人。從這「博文」與「約禮」處，教人「下學而上達」。於是孔子也遂不能成爲一宗教的大教主。

五

然則孔子所留傳給後世人類的，究是些什麼呢？我想，照孔子自己的意思，他所能留傳給後世的，恐怕仍該是他那一番好學不倦的精神了。其實孔子之所學也甚有限，孔子只在學做人，孔子只在從人的方面學做人。惟孔子直向人心的深處學。孔子總認爲，人與人是大概相似的。孔子似乎並沒有承認他自己高出乎別人，但也沒有承認別人高出了他自己。他只從別人身邊學得了自己。孔子又常把他自己來教別人。所以孔子有時像是一個個人主義者。好像只想把他自己學成一個人，也只想教人學成一個人。所以說：

古之學者為己。

好像一切學，該是只重在自己。但孔子的意思，認爲人人都如此般學，卻可到達天下太平、世界大同的理想。那即是孔子所謂的「大道之行」的時代了。

所以孔子自己說：

吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不逾矩。

我們今且問：孔子所知的「天命」該是什麼呢？我們且不妨說：天既生了人類，自然希望人類能終極到達於太平大同的境地。人類不到太平大同的境地，終像是天命之未實現。其實天之生人，早本是太平與大同的。因爲人類社會自己多生出花樣，人類歷史自己多生出演變，而於是轉像使人類反而日趨於不平與不同。孔子教人學，正在學那人類同然一本之天性，正在透過那歷史悠長的演變，社會複雜的綜合，而所形成的文化多方的大體系中，來學到仍回於自然，學到復返於人之本，學到走上經歷人文演進後之人生大同太平之大道。那是生於天而歸於天，由天命之人始，

到達於天命之終極，那始是所謂「大道之行」了。所以人若能「知天命」，便決然會「耳順」。耳順是說你聽別人話，都覺得順於耳，不覺得逆於心。這眞是大同太平、大道之行的盛世感覺了。人人知天命，人人都會感覺得耳順，人人會聽到別人話不再感其刺耳與逆心。若使一個人先到達此境界，這一個人的內心已先到達了太平大同的理想境界了。到那時，他的心已和人的心相通，一片天機，不再分別彼我與是非。當前總是一「道」。當下總是一「仁」。整個總是一「天」。於是那一人，便可「從心所欲而不踰矩」。孔子便是上述的那一人。孔子把他自己一生七十年好學不倦所到達的內心境界揭示於我們。我們若粗心驟然的看，不像孔子所學是在專爲著他個人自己嗎？

但我們也可說；只要在人類中，仍有一個人未到達此境；他聽別人話，依然感到刺耳與逆心；這世界則依然還不是眞大同，依然還未到眞太平。所以全人類各爲個人，還是爲著全人類。而且我們也不能因爲全人類未到達此境，便不信有人能先到達此境。若我們沒有如此般去學，自不能就此懷疑有人能眞到達此境。正因全體人類均能到達此境之路途尙遙遠，所以孔子平日總是自承無知，不曾具體舉出某一番抽象的理論來教訓後世人，來憑空爲遙遠的後世人設教。但也正因爲孔子自感他自己確已到達了此境，所以他終於把他自己所學的那一番經歷來指導人，

卻可使任何一時代的人都由於如他之所學而到達他之所到達。

自孔子誕生二千五百年後而至今日的人類，若我們能再一細聽孔子之所教，我們會有所憤悱，則孔子的教訓，卻正好給與此種憤悱以莫大的啟發！

（民國四十二年十月香港祖國周刊四卷四期）

孔子之爲人及其學與教

一

孔子是中國一位大聖人。中國人看人，喜從人的全體看。如說聖人賢人，君子小人，好人壞人等。西方人看人，好從人的相互分別的學業、職業、事業上看。如把此一觀點來看孔子，也可說孔子是一位大思想家、大哲學家。又可說孔子是一位大史學家，或說孔子是一位政治家或音樂家等。但總不如說孔子是一位大學問家、大教育家，更爲適切。

但說孔子爲一大學問家、大教育家，又與我們近代人觀念中之所謂學問與教育有不同。且只說孔子之教，乃是針對著全人類中每一人之全人生而教，乃是不論男女、老幼、貴賤、貧富、智愚，種種差別相而教。故孔子又像一宗教大教主。近代人每以孔子與釋迦牟尼以及耶穌基督等各

宗教之大教主相提並論。但孔子之教，並不曾成爲一宗教。孔子只教人好好做一普通人，並不曾教人在做普通人外來做一個某一宗教之信徒。所以孔子信徒，也只是一普通人，不要獨身出家，進入寺院做僧尼；不要有教堂禮拜等形式，不要有教會組織等。

孔子亦可說是我們中國人的一位總代表。孔子到今，已逾兩千五百年。此兩千五百年來的中國人，代代相傳，或多或少，都帶有孔子的精神血統。愈接近孔子，將愈會成爲中國人中一代表人。愈隔遠了孔子，別人將會說他愈不像一中國人。甚至會說他不像是一人。

孔子生平的言語和行事，都由他的學生分別記載下來。乃至學生的學生，至於三傳、四傳的學生，把來會合編纂，成爲一部書，這即是論語。從西漢以來兩千年，論語成爲我們中國人一部人人必讀書。要知孔子爲人，要信從孔子之所學與所教來做人，便該讀論語。

二

論語書中所教，平易近人，人人該學也是人人可學。即在兩千五百年後之今天，孔子兩千五百年前之所教，也一樣人人該學，人人可學。即如論語二十篇中之第一篇學而，學而篇之第一

章：

子曰：「學而時習之，不亦悅乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？」

那一章三句，豈不我們今天也一樣該學、可學嗎？

孔子只教人要學，卻不曾硬性規定要你學什麼。我們今天所學，因時代不同，與孔子當時所學有不同。但這不要緊，孔子只教你要學而時習，最當學而時習的便是學做人。做一天人，便該有一天之學或習。做人最是日日新，又日新。今天決不是昨天，明天又決不是今天。所以做人之道該天天學，天天習。但人總還是此人，活了一百年，仍還是此人。人類也總還是此人類，經歷了兩千五百年，從孔子到現在，亦仍還是此人類。孔子以前，乃至今天以後，人類也還是此人類。孔子是一位集大成者，此是說孔子集了孔子以前中國古人之大成。孔子又是一位至聖先師，此是說，孔子乃爲孔子以下直到於今我們中國人之師表。

做人須得人人各自做，但又須人人共同做。離羣獨立，單由自己一人做，不得成爲人。必須投進大羣，和他人共同做，乃始成爲人。於是學必有朋。有狹義之朋，有廣義之朋。如七十子之

從學於孔子，良師益友，互合成朋。則師友皆可目爲朋。又如上友千古，今天我們慕效孔子，學爲人之道，則兩千五百年來歷史上中國古人學孔子者皆可爲我朋。從更廣義言之，居家孝弟，父母兄長實亦我朋。故人若無朋，即不能爲學，亦不能成人。

故做人爲學，必得在人羣朋輩中共同做，尤貴在共同中獨自做。我是一人，我須單獨自做像一人。我之做人，乃爲我自己而做，並不爲他人而做。故我做人，只得由我自己做，該一本我之內心去做。有時，我此心亦可不爲人所知。如舜之孝，可不爲其父瞽瞍所知；比干之忠，可不爲其君紂所知。我在大羣中做人，豈能要求在大羣中盡爲其他十百千萬別人所知。故做人須有朋，但又須單獨做，不求人知，並不怕別人不知。故曰：「人不知而不慍。」一個人做人，能做到自己內心有悅有樂又不慍，那又更有何求呢？

以上論語首章三句話，孔子揭示了人類中每一人做人的大道理。一、須不斷學與習。二、須有朋。三、須不求人知。此三句話，兩千五百年前人有用，兩千五百年後今天的我們仍有用。即在兩千五百年後的每一人亦仍有用。

但兩千五百年來，中國古人講論語著書立說流傳到今天的，何止數百千人；卻沒有如我上面所講。我十幾年前，寫一部論語新解，也不曾如此講。今天我如此講，並不是從前都講差了，此

刻始講準。也不是從前沒如此講，所以今天也不該如此講。當知孔子論語，義蘊深廣，貴能隨時隨地，各人自己體會。正如日月經天，光景常新，但日月仍是此日月，光景亦仍是此光景。做人道理，不妨在萬異中有一同，又不妨在一同中有萬異。所以我們讀論語，仍該學而時習。今年讀，可與去年讀不同。明年讀，可與今年讀不同。讀論語又貴有朋。兩千五百年前，乃至兩千五百年後，凡知尊孔子讀論語的，都是我朋，其間必當有一「大同」所在。但畢竟是我一人此時此刻在讀論語，而於我心有體會，亦豈能盡爲人知。故讀論語，又貴懂得「人不知而不慍」。若讀論語，爲要寫一篇論文，作一番演講，那不是爲自己讀，乃是爲他人讀。你縱成了論語專家，也會和你本身做人大道理不相干涉。

三

做人須能學人家，此是做人第一步。做人又須能教人家，此是做人之第二步。須能兩步合成一步，如此做人，始能大踏步向前。孔子之集大成，乃是孔子學習了在孔子以前兩千五百年中國歷史文化傳統中做人的大道理所在。孔子爲至聖先師，乃是孔子教導了孔子以後兩千五百年到今

天中國歷史文化中做人大道理的大傳統大準則所在。孔子弟子中有人問孔子，「先生可當得一聖人了嗎？」孔子說：「我那能當得是一聖人。我只能學不厭，教不倦。」孔子教人，也只教人能學不厭，教不倦。我們尊孔子，學孔子，也只該學他的學不厭，教不倦。且莫便要學做一聖人。「聖人」是一名，學不厭，教不倦乃是實地爲人。你只要能學不厭，你便是在學孔子。你只要能教不倦，你也便是在學孔子。

或是我不識字，不能進學校讀書，但我不能不做人。做人便該學。學一項技藝，乃至學一番道理，都是學。我之所學，又須能教人。如我學種田，學得了日出而作，日入而息，這便可以教人，至少可以教我自己的兒子。這便是「動而世爲天下道，行而世爲天下法，言而世爲天下則」。必如此，乃算是一人。若我學得貪喫懶做，那能以此教人？至少也不能教自己的兒子。我不餓死，我自己兒子學我會餓死。至少我孫子又學我兒子一定會餓死。若我言忠信，不欺騙人，這也須學，但也能教。若言不忠信，專欺騙人，此可不待學，也不能教。

孔子之教大，因孔子之教，人人該學，又人人能學。若我學得成爲一農業專家，又在農業上有了某項最新發明，使我成了名，又獲了利；但我之所學，只能教和我有相似條件的少數人，不能教任何人，乃至大多數人。所以我之學與教，只是小的，不是大的。孔子也自說：「我執

乎，執射乎。」孔子不在這些小的上計較。孔子只教人做人。若使孔子生今世，一個軍隊小兵，一個汽車司機，均可受孔子之教，與孔子爲朋。在人的地位、人的立場上，孔子是同等平視的。只要你站正在人的地位、人的立場上，你又能有專業，有特長，有名有利，孔子不會看輕你，更不會反對你。但我們因爲有了專業，有了特長，有了名，有了利，有的逐漸離開了人的地位、人的立場，反而覺得有恃無恐，要來看輕孔子，反對孔子。

四

孔子已是兩千五百年前地下一陳死人，連屍骨都腐化淨盡。你輕視他，反對他，他斷無奈你何。但要反孔，該要反對到孔子所講的做人之道。孔子所講做人之道，乃是根據人的立場、人的地位而講。故反孔不啻近似於反人，而且亦是反己；因我自己也同樣是一人。一個人連自己都要反，自然會反到任何人。但反他自己的人，實際上不會眞有力量反到別人身上去。

民初新文化運動時期，不也有人高呼反孔嗎？但曾幾何年，豈不已迹匿聲銷？今天大陸，又正在高呼反孔。但並不是今天大陸的中國人在反孔，只是毛澤東一人在弄權作勢要反孔。也不是

毛澤東能反孔，他也只是在自己反自己。孔子在人類中，擁有絕大多數的朋眾。尤其是我們中國人，連我們各自的列祖列宗在內，都是孔子的朋眾。因此，要教中國人反孔，必然該教中國人非孝、反祖宗。但我一人要反孔、非孝、反祖宗，其事也不難；難在我也該擁有些朋眾共同來反，不能由我單獨一人反。毛澤東弄權作勢，一時唆逼現代大陸中國一些人和他共同反孔，其事也不難；難在又該找些歷史上中國古人來和他共同反。沒有了歷史上已死的那些古人，又那會有今天我們那批活人？所以做人又該和死人共同做，不能單由活人做。但毛澤東的權勢，在死人身上又無法用，要在歷史上找共同反孔的人卻也難。目下的毛澤東總算找出了秦始皇、曹操、盜跖幾人。但別的不講，那幾人又不能相互爲朋。曹操不與秦始皇爲朋，盜跖又不和秦始皇、曹操爲朋。毛澤東又何嘗要和秦始皇、曹操、盜跖爲朋。連和劉少奇、林彪、周恩來之間，也互不爲朋，只求暫時互相利用。一個人想利用同時人、過去人乃及未來人來完成他個人之事，此恐是難之又難了。

所以我們只要眞懂得孔子教人做人的大道理，便知孔子不可反。便知要尊孔子。知要尊孔子，便知要讀論語。我在十幾年前，寫了一部論語新解。在半年前，又寫了一部孔子傳。又彙集了一二十年來的許多散篇論文，編爲孔子與論語一書。孔子爲人和論語讀法，在此三書中，竭我

所知，約略有所窺見。敬敢介紹於諸位之前，供諸位有志尊孔子讀論語者作參考。亦敬願追隨諸位，互相爲朋，來尊孔子，讀論語，來共同遵行孔子教人做人之道，來共同做一人。這當然是指的一位理想的標準人，亦可說是一位理想標準的中國人。

（民國六十三年九月一日中華文化復興月刊七卷九期）



孔子論語與中國文化傳統

一

凡關心吾中華民族之生命前途，必連帶關心及於吾民族文化之傳統。凡關心吾民族文化傳統者，又必關心及於吾古聖先師之孔子。吾民族遠自伏羲、神農、黃帝以來，已歷兩千五百年之文化累積；下及春秋晚世，乃有孔子之誕生。故孔子乃是吾民族文化積累兩千五百年以後之一結晶。使非有民族文化兩千五百年以上之積累，則何得出生有孔子！而自孔子以後，迄今又逾兩千五百年。此一結晶，乃光輝燦爛，色澤鮮潤，歷久而彌新，屢化而益厚。故吾中華民族五千年之文化傳統，實惟孔子一人，承前啟後，可以作爲其代表。

關心孔子，則必連帶關心及於論語之一書。「語」者，孔子語。大抵自孔子三十以後，迄於

其死，前後四十餘年，因時因地，因人因事，而有所語。其具有主要意義者，皆載此書。「論」者，「討論」義。孔子四十年間所語何限。凡所記載於此書者，皆其門人弟子，及其再傳、三傳以下之弟子，日常所討論，而所拳拳服膺以終者。論又有「經綸」義。孔子語，經其一傳、再傳以下之弟子常所討論，而會合編製，成此一書。論又有「掄選」義。凡孔子語，經討論製成此一書外，尚有餘語，未經錄入，今尚散見於孟子、中庸、易大傳，以及春秋三傳，及孔子家語，乃及其他書中者，又何限。故論語者，乃孔子語，經其後世所討論，所經綸編製，由掄選而成之一書也。

二

今就論語一書之編製成書言，大概可分兩階段。自學而至鄉黨共十篇，稱上論。此為論語編製成書之第一階段。編製此十篇者，主要大概出於孔子門人有子、曾子兩人之再傳弟子之手。編製成書之年代，與主編人、助編人之詳細，則皆不可考。孔子死後，其門人弟子追念孔子，羣認為尊師講學，乃人生惟一大樂事；乃尋求選一人繼孔子為師，而相聚講學如舊，庶人生此樂猶獲

維持。乃欲羣推有子繼孔子爲師，謂有子似孔子。而曾子獨加反對，謂：「師事孔子，如秋陽以曝，江漢以濯。吾師既死，誰堪爲繼。」其議遂不成。此故事見於孟子書之記載。則知當時孔門弟子，必曾有一時羣尊有子，欲推以爲師；而曾子獨持異議，同學們始悟初意之非；則曾子亦必同時見尊。今論語第一篇，首章爲孔子語，次章即爲有子語，第三章又爲孔子語，而第四章則爲曾子語，則知此上論前十篇之編製，殆必由有子、曾子之門人弟子主其事。若以曾子語即爲第三章，則若逕次於有子語之後，似於兩人有高下之分。今在曾子語前，仍取孔子語居其先，則可避免此嫌耳。

惟孔子既死，其弟子各自分別開門授徒，勢散不復聚。但其所教，則共尊孔子。故孔門之三傳，乃亦同尊孔子，過於其親受業之師。乃有因其師言，親赴曲阜，以仰謁孔子之故居，而低迴不忍去；並有在此相聚而講學者。此風至戰國之末，下迄漢初而不衰。是必此輩相聚於曲阜孔子之故里，各出具隨身攜帶，長日所討論講誦之孔子語，而互爲對勘；乃有合編一書之動議。其事決不限於有、曾兩家之弟子。或可始於兩家弟子之初傳，而必當待於有、曾兩家以外其他門人之再傳弟子，或更待及於三傳弟子之時，而上論之書始成。則更若合適也。及上論既成，此風已開，而各項材料尙絡續彙集，於是乃有下論十篇之再次編成。則其事更後。

故論語一書之成編，當上距孔子之死，有兩百年之久。其事當在秦併六國之前不久，而天下復歸於一統。故論語成書，實乃當時吾中華民族學術界一共業也。孔子自言：「我學不厭，教不倦而已。」孔子以其所學，公之其門弟子，又各自廣其師傳，以公之於各自之門人。至其編成此書，則不知出於誰何人、幾多人之手。要之，則已歷兩百年之長時期。此非一共業而何？

三

今再就論語一書之內容言之。其上論首篇學而篇之首章：

子曰：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？」

孔子之道亦大矣，何以教人？首之曰「學而時習」，繼之曰「朋來遠方」。人孰不當學，學又曷可無朋？孔子教人首在此。至於學之所得，他人之知不知，則可勿以為重。則孔子之教，即在教

人一共業也。孔子所教，最重在仁道。然仁道極難講。學而篇第二章：

有子曰：「孝弟也者，其為仁之本歟！」

有子提出「孝弟」二字，其誰不當學？又誰不能學？仁之本即在孝弟，亦一共業也。第三章又爲孔子語，曰：

巧言令色鮮矣仁。

仁道難學，先求其毋不仁。日常人生中，言不求巧，色不求令，此又可知而可學者，仍是人人一共業也。第四章則爲曾子語，曰：

為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？

孝弟行於家門之內，忠信則推之家門之外。孔子之教人最首要者，在教人孝弟、忠信。孔子曰：「學而時習。」曾子則曰：「傳不習乎？」曾子則時習孔子之所傳。曾子不自立教，即教孔子之所教。孔子亦言：「述而不作，信而好古。」則孔子亦未嘗自立教，即自述其好古而學之所得

耳。是則所謂學者，非人生一共業而又何耶？此之所謂「共業」，即孔門之所謂「道」也。使非人人行之，則又何得爲道！而人人由之，則即是一共業矣。

學而篇先有子，後曾子，亦非於二人有先後之分。有子言孝弟，宜在前。曾子言忠信，宜在後。論語先及此兩人，亦非於兩人有特尊。有志仁道，則孝弟、忠信宜先及也。苟使習於巧言令色，則又烏得爲人忠信？然則即觀於學而篇前四章之編列，則論語一書，豈不經精詳之討論，而可率爾拉雜以成之乎？然而此等艱苦經營，其出於誰何人、誰幾人之手？則姓名泯滅，無可考矣。孔子更曰：「後生可畏，焉知來者之不如今。」論語前十篇之編成，則洵出於後生可畏者之手。孔子之言，亦信而有徵矣。

茲再考下論後十篇。首先進：

子曰：「先進於禮樂，野人也。後進於禮樂，君子也。如用之，則我從先進。」

孔子弟子分前後兩批，孔子去魯赴衛前從遊者爲「先進」，孔子自衛返魯後從遊者爲「後進」。孔門講學，其未用則多講孝弟、忠信。及用之，則講禮樂。此乃於政治、社會、教化、陶冶見大作用。前輩弟子心切用世，故於禮樂僅講求大略。後輩弟子已值孔子晚年，用世之心已淡，而講

求禮樂則日益精詳。故前輩於禮樂猶野人多質樸之氣，後輩於禮樂日臻文雅，有君子之風。而孔子則有「如用之則我從先進」之慨。此見孔門學風先後轉變。而孔子心情之所寄，則尤在彼不在此。故次章繼之曰：

從我於陳、蔡者，皆不及門也。

相從於陳、蔡之門人，則全屬先進。先進中有未從孔子出遊，而先孔子卒者。有從歸而先卒，或者出仕，未能常相聚於孔子之門者。於是繼之以孔門四科之分德行、言語、政事、文學。所舉其成材者之名字，惟最後文學一科，游、夏兩人爲後進，其前三科則皆屬先進。則孔子心之所重，其偏在先進尤可知。故孔子曰：「甚矣，我衰也，久矣我不復夢見周公。」是則孔子屢常夜夢周公，逮其不夢，乃歎自己精力之衰。斯其有志用世，亦可謂情見乎辭矣。

然孔子又曰：

君子不器。

又曰：

古之學者爲己，今之學者爲人。

人生在世，不能離羣獨爲一人，必在羣中爲一人。曰孝弟，曰忠信，曰禮樂，皆在羣中爲人，即「爲己之學」者。只求完成其己，不求供人使用。器則供人使用，又烏得爲君子？孔子晚年最稱顏淵，曰：

用之則行，舍之則藏，惟我與爾有是夫。

當知爲世用，則須行使出你那一套道來。世不用你，則須把你一套道好好藏起。如此則無論用、舍，總是好好完成了你一己，此之謂「爲己之學」。孔子又稱子貢曰：「汝器也」。問：「何器」？曰：「瑚璉之器。」此乃宗廟寶器，雖亦是器，然亦不能隨便使用。故孔子教人爲己，爲君子。君者，羣也。只在教你爲羣中一理想人。人人爲羣中一理想人，則此羣亦自爲一理想羣。修己、齊家、治國、平天下，吾道一以貫之，即在此。故孔門之學，乃人人「爲己」之學，亦即人人「爲羣」之學。捨卻己，何有羣？但捨卻羣，又何有己？故孔門之學，在道義上，則人人爲己，亦爲羣。但在功利上，則人人無己，亦無羣。舍之則藏，豈不亦無了羣，但仍有一後世之羣

在。後生可畏，斯即在後世羣中矣。

孔子生平只以斯道修己，只以斯道教人，何嘗有意自我表現來。及其晚年，知道不行，乃寫了一部春秋。但春秋亦只是記錄了前世人羣事，何嘗有志在自我表現上。孔子教人語，只由其受教者各自記錄，孔子自己卻從不曾親寫下一語。其受教者，同時不僅只記錄了孔子語，又記錄了一些同學間之語。如顏淵是當時同學中最受尊崇之一人，凡顏淵語，記錄在論語中的，並非顏淵自有他的學生把來記錄了；都是由其同時同學記錄下，亦同樣流傳在孔門之再傳、三傳弟子中；而亦把來編入論語。而孔門的後進弟子，則與先進不同。孔子死後，他們各自開門授徒，從事教育工作，但他們都不是講他們自己的一套，卻都在講他們先師孔子的一套；把他們記錄下的孔子語來教。當然他們也不免有些自己的話，給弟子記錄下，但眞是少之又少，在今論語中亦有編入。實也不能算是他們話，只是他們在輾轉代達孔子話。至於第三代以下，則更少語言流傳，亦全不見於論語書中。但論語一書，卻全由此輩不知姓名、全無語言傳下的人編製而成。而其編製此書，又極寓深義。即如舉上論首篇學而之前四章，下論首篇先進之前三章，其中寓義甚深，已可見其梗概。今不知「先進後進」一章，以及「四科十哲」之記錄，果出於何人之手？然其流傳討論，以及編製於下論之第一篇之首，則必出於師承孔門後進之後學，則斷無可疑。抑且上論首

學而篇，次即爲政篇，則孔子平日講學精神所在，不待下論之先進篇，已在上論中亦早顯見矣。此又見論語一書編纂之精心。果使孔門無後進，其後進弟子無分別爲師道作宣揚，則孔子仲尼之姓名，亦可在若存若亡之境。而何有其在後世之至聖先師之尊嚴地位，得以常深存顯耀於吾中華民族兩千五百年來之人人心中，而成爲吾中華文化傳統一共同理想嚮往目標之一境界之存在乎？

四

論語一書，自西漢以來，已成爲吾中國讀書人一部人人必讀書。孔子則成爲吾中國共尊之至聖先師。直至於晚清之末兩千年無變。非無其他書可讀，然必其書近於論語，與論語可以聲息相通，肝膽相照，追隨論語在同一道路上，則其書受讀之範圍必更廣。亦非無其他人可尊，然其人亦必能與孔子聲息相通，肝膽相照，追隨孔子在同一道路上，則其人受敬之程度必更高。中國人幾成爲孔子之化身，孔子則成爲中國人之縮影。換言之，孔子乃成爲五千年來中國人一樣品。孔子與中國民族、中國文化，幾乎一而三，三而一。居今而論，中國民族、中國文化，捨孔子則幾乎無從說起。

然此實吾中國人自孔子以來兩千五百年來一大共業，以相與天成此一現象。否則孔子一人，乃及其及門之七十弟子，又與其此下再傳、三傳，以至五傳、六傳之孔門後人，相與天成此論語一書者，又誰歟能具此力量，使此下兩千五百年來之中國人，必共讀此書，共尊此人，創此形勢，以爲驅迫，而無敢違逆。孟子曰：「聖人先得吾心之同然。」惟孔子爲能發掘出在其前兩千五百年來中國人心之同然，又能引伸起此下兩千五百年來中國人心之同然，如此而已。故中國民族生命文化大統，乃中國人之人心同然之一種共業，而孔子特爲其代表。如是而已。

今以最顯見者言之，中國民族生命，緜亙五千年，以迄於今，並世各民族，皆無與倫比。當前中國人已達十億之多，其他各民族亦無與倫比。即此一端，已見中國文化成就，至少有一獨出並世各民族之上之一顯例。其羣已至悠久至廣大，則生於其羣之內者，必有所滿足，而可無他求矣。

五

然而輓近一百年來，西化東漸，而人心大變。美其名曰「新文化運動」，實則爲「西化」運

動。回顧已往五千年，乃全無一是。論其政治，則曰「帝王專制」。論其社會，則曰「貴族封建」。論其思想，則曰「頑固守舊」。論其爲犂廷掃穴之功，則罪魁禍首惟孔子一人。批孔、反孔、打倒孔家店，成爲新文化運動之首要任務。而廢止漢字等次之。然而凡吾當身，乃及吾父吾祖所見、所聞、所傳聞之三世經歷，乃使吾國人仍歸於途窮而思反，乃復有「復興文化」之呼聲，以及重再尊孔子之口號。

具實回顧中國史，孔子以前，孟子已言之，有聖之「任」、之「清」、之「和」，伊尹、伯夷、柳下惠三聖之品格各別。即孔子自言，亦曰「竊比吾於老彭」，未嘗謂己之獨出於前人也。孔子之卒，即有墨翟、楊朱、莊周、老聃，以及其他先秦諸子，百家羣起而反孔子。兩漢以下，惟老聃猶能與孔子相抗衡。而印度佛教東來，下及唐代，幾乎釋迦、老聃與孔子如鼎足之三立。而老、釋兩家，亦下迄今世而仍在。即論孔門，孔子生前已有「先進」「後進」之異。戰國之時，儒分爲八。而孟、荀相異，尤爲後人所熟知。兩漢以下，儒學定於一尊，而有漢儒，有宋儒，又有清儒之求由宋而反漢。則在儒學一系統內，亦復有門戶派別，種種分歧。則一部中國思想史，乃可謂是一部自由思想史。經、史、子、集，一切著作，皆可尋證。由於時代之變，自今以往，復有歐西文化之參入，此亦順理成章，又何足多異！惟當今之世，如何來做一像樣的中國人？此

始是問題所在。若必謂須打倒傳統，與五千年來中國人相隔絕，故須取消中國人舊樣品孔子，來重新做人，則此事體大，該有鄭重討論之餘地。

今再擴而言之。印度有釋迦，西歐有耶穌，與中國有孔子，此三人實爲舉世人類中普遍最受人信仰崇奉之三人。穆罕默德則較耶穌更後起，其受信仰之範圍亦更狹。惟佛教在印度久已衰歇，而其流傳在中國者，則日益滋盛，至今未已。而回教亦日在中國生根。最近百年來，耶教在中國亦驟盛。余曾遊韓國與日本，此兩國受中國文化陶冶深，至今兩國內多信奉孔子、釋迦，而耶、回勢力則幾乎無有，遠不能與在中國者相比。此見中國人氣量大，心胸寬，好學精深，喜有朋，易於接受新事物、新風氣，而能和平相處；尤能融爲一爐，調劑融洽，使不見有衝突。孔子之能會通羲、農、黃帝、唐虞、夏、商、周三代，而使兩千五百年來之中國文化完成爲一體，而傳之此下之中國；其功正在此。故曰「孔子何常師之有」。是則孔子不自外爲一中國人。何以今日吾國人則必排除孔子，乃始得爲此下一中國人？抑或必排除爲一中國人，乃始獲爲此下世界中一人？則我尚未見有能深闡此義，以告國人者。而批孔、排孔之風，在百年之內，有若是之張狂，則誠難以敍述也。

今日國人好言「人生」。惟人生當分兩方面：一曰「生活」，一曰「生命」。兩者間，實有

甚大之不同。「生活」僅是其手段，而「生命」則是其目的。專就文學言，西方文學重在人的生活方面之敍述，而中國文學則更重在人的生命方面之表達。再論夫婦與家庭，西方亦以生活爲重，而中國則更要在於生命之意義與價值。今再論三大教主，釋迦佛教則輕視生命，謂惟生、老、病、死四苦，而教人以淸靜寂滅、求得涅槃爲宗旨。耶穌則以原始罪惡論，教人信上帝，以死後靈魂得以重歸天堂爲終極。此兩教同是輕視人之生活，而連帶忽視及於人之生命者。惟孔子能不忽視生活，而更重視其生命，令生命不即身而止。上有父母，下有子女，父傳子，子傳孫，以至於無窮，而相互摶成一民族之大生命，直迄於今。中國民族生命緜亙五千年，而有十億人之多，孔子立教之功，亦端在此。至如西方科學，則影響於人之生活方面者爲多，即使繼漲增高，最近將來人類可達於純機器之生活，又使其能從地面生活擴大推進至太空生活，要之，不脫身體生活之一面。故西方科學雖日盛，終不放棄宗教，即其有關生命一面者。今吾國人慕效西方生活，提倡科學，亦又何必排斥孔子？此誠無以自圓其說者。

然繼今以往，吾國人縱仍慕效西化，一心追隨西方之科學人生；而犧牲生命，以務求生活之改進，則總非計之得者。古今中外，乃至千百世以下，亦寧有一不孝、不弟、不忠、不信、無禮、無樂而可有大羣善良之人生？大羣人生既破壞，私人生活又何從得改進？惟夫婦家庭，乃爲

人羣政治社會一切建築之基礎。亦惟孝弟、忠信、禮樂，斯繼今人類乃始有太平大同之望。而豈財富武力之所能預！則孔子之教，誠有其不可忽者，其惟吾國人善反之於己心，而一加思焉；則道不在遠，而即在吾方寸之間矣。孔子即在吾心，又何爭辨之需哉！



本論語論孔學

論語二十篇，首篇第一章，即曰「學而時習之，不亦說乎」，最先提出一「學」字。但當時孔門，究竟所學是何？又該如何學？歷來儒者，自漢迄清，爲此「學」字作解，爭議紛綸，莫衷一是。本文仍就論語，專擇其明顯提及「學」字諸章，會通闡說，求能爲當時孔學粗略描繪一輪廓。並亦於歷代諸儒意見，略有取捨評騭。自知末學淺測，未必遽當，亦聊以備一得之愚，以待明哲之論定。固未敢進退先賢，標一己之獨是也。

子曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」（述而）

朱子曰：

此章言人之為學當如是也。蓋學莫先於立志，志道則心存於正而不他。據德則道得於心而不失。依仁則德性常用而物欲不行。游藝則小物不遺而動息有養。學者於此，有以不失其先後之序、輕重之倫焉，則本末兼該，內外交養，日用之間，無少閒隙，而涵泳從容，忽不自知其入於聖賢之域矣。

竊謂論語此章，實已包括孔學之全體而無遺。至於論其爲學先後之次，朱子所闡，似未爲允，殆當逆轉此四項之排列而說之，庶有當於孔門教學之順序。子夏所謂：

君子之道，孰先傳焉，孰後倦焉。有始有卒者，其惟聖人乎？

程子曰：

君子教人有序，先傳以小者近者，而後以大者遠者。非傳以小近，而後不教以遠大也。

朱子曰：

學者當循序漸進，不可厭末而求本。亦非謂末即是本，但學其末而本即在是。

程朱所言實與本篇之旨，無大違戾。茲爲逐項分說之如下：

一　學於藝，即「游於藝」之學

達巷黨人曰：「大哉孔子，博學而無所成名。」子聞之，謂門弟子曰：「吾何執，執御乎？執射乎？吾執御矣。」（子罕）

此章雖孔子謙辭，然孔子偏習六藝，御、射皆其所學。論語首章「學而時習之」，如王制云：「春夏學詩、樂，秋冬學書、禮。」內則云：「六年教之數與方名。七年男女不同席。八年始教之讓。九年教之數日。十年學書計。十三年學樂、誦詩、舞勺。十五年，成童舞象。二十始學禮，舞大夏，博學不教。」此皆古人之所謂「時習」，其所學則皆是六藝。則孔子始學，亦必是此等六藝之學可知。

大宰問於子貢：「夫子聖者與？何其多能也！」子貢曰：「固天縱之將聖，又多能也。」子聞之，曰：「大宰知我乎？吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。」牢曰：「

子云：『吾不試，故藝。』」（子罕）

此章所謂「多能」，即猶前章之「博學」。既曰「鄙事」，又曰「藝」，則孔子之學，對於當時社會人生實務諸藝，決不鄙棄不之習，又斷可知矣。若就今日言，如音樂、跳舞、游泳、駕駛汽車之類，亦社會人生實務，亦猶古人之所謂「藝」也。推而廣之，如一切科學工業技術，亦猶古人之所謂「藝」也。孔子若與吾儕生同時，亦必時習博學於此人生諸實藝，所謂「多能鄙事」，實未必有背於孔子之學也。

子曰：「三年學，不至於穀，不易得也。」（泰伯）

據此章，學以求祿，亦指習藝之學言。直至近代，求學率爲職業，在孔門亦復如是。孔子決不深斥此等志穀謀業者謂不得謂之「學」，又可知矣。

又按：古人六藝之學，首書、數，庶人幼學皆習。次射、御，少壯成人乃習之。又後曰禮、樂，則藝而入於文。通習禮樂，斯可以爲君子。

子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。」（學而）

劉逢祿論語述何曰：「此因上文孝弟、謹信、愛仁而類記之。文者字之始，誦法六經，先正聲音文字，謂小學也。」毛奇齡四書賸言曰：「姚立方云：文，字也。非詩書六藝之文。言弟子稍間使學字耳。」閻若璩曰：「史記孔子世家：孔子以詩書禮樂教弟子，蓋三千焉，身通六藝者七十有二人。」又曰：「言六藝者折衷於夫子。以詩書六藝詁『文』字，語本無病，毛氏攻之，非也。」

今按：劉氏承毛、姚之意，以「文」爲文字。則豈有能行孝弟，謹信愛仁，而始教之以識字？凡此皆清儒之曲說。閻之駁毛是矣。然古人所謂「六藝」，亦非漢儒所謂之六經。則閻說亦不全是。

黃震日鈔曰：「此章教人爲學以躬行爲本，躬行以孝弟爲先。文則行有餘力而後學之。所謂文者，又禮、樂、射、御、書、數之謂，非言語文字之末。」今按：黃說較允。古人所謂「文」，本與「藝」通。陸德明經典釋文引鄭玄云：「文，道藝也。」何晏論語集解引馬融曰：「文者，古之遺文。」此皆古注，較後儒爲允。學習六藝，非可全捨書本。朱注：「文謂詩書六藝之文。」

今按：六藝既有禮樂，斯必及詩書。以詩書爲禮樂之文則可，固不必牽連漢以後之六經爲說。此處朱子用「六藝」字，仍與閻氏同失。朱子又曰：「力行而不學文，則無以考聖賢之成法，識事理之當然。」此說甚是。此宋儒之說，轉與漢儒近，而清儒所釋，有轉違於漢儒之舊詁者。

所以爲學貴於擇善而從，不貴乎門戶主奴之見也。

子路使子羔為費宰，子曰：「賊夫人之子。」子路曰：「有民人焉，有社稷焉，何必讀書然後為學？」子曰：「是故惡夫佞者。」（先進）

此章言「讀書」，猶上章言「學文」。可見孔門決不斥讀書爲非學。程朱論學，有時於習藝不免輕視；而自陸王迄於顏元，又不免輕視讀書。一軒一輊，同是不平。就論語本書言，殊未見有此軒輊也。

子曰：「小子何莫學夫詩。詩，可以興，可以觀，可以羣，可以怨。邇之事父，遠之事君。多識於鳥獸草木之名。」（陽貨）

此章孔子勸人學詩，即勸人讀書學文也。

子謂伯魚曰：「女為周南、召南矣乎？人而不為周南、召南，其猶正牆面而立也與！」（陽貨）

此章孔子教其子伯魚學周南、召南，卽教其學詩，教其讀書學文也。

陳亢問於伯魚曰：「子亦有異聞乎？」對曰：「未也。嘗獨立，鯉趨而過庭，曰：『學詩乎？』對曰：『未也。』『不學詩，無以言。』鯉退而學詩。他日，又獨立。鯉趨而過庭，曰：『學禮乎？』對曰：『未也。』『不學禮，無以立。』鯉退而學禮。聞斯二者。」陳亢退而喜曰：「問一得三。聞詩，聞禮，又聞君子之遠其子也。」（季氏）

此章記孔子教其子伯魚學詩、學禮，亦卽教其讀書學文也。王應麟困學記聞曰：「孔庭之教曰詩、禮。」子思曰：「夫子之教，必始於詩、書，而終於禮、樂，雜說不與焉。」荀子勸學亦曰：「其數則始乎誦經，終乎讀禮。」此皆孔門以讀書學文爲學之顯例。

子曰：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫。」（雍也）

此章「博文」，卽包括讀書學文。可見當時所謂聖人博學，大義不外兩端，一多習藝，一多讀書。直至近代，言人博學，亦率指此二者。朱子不免偏重於教人讀書，顏元不免偏重於教人習藝，是皆各得其一偏也。

又按：劉逢祿論語述何曰：「文，六藝之文。禮，貫乎六藝。」此解博文約禮，最爲得之。餘說紛綸，各有偏主，不復一一具辨。

子以四教，文行忠信。（述而）

何義門讀書記：「小學先行而後文，『弟子』章是也。大學先文而後行，此章是也。」王應麟困學紀聞曰：「四教以文爲先，自博而約。四科以文爲後，自本而末。」此「文」字皆指書本。則孔門教人爲學，必不偏輕讀書學文，亦居可見。

子曰：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」（述而）

何晏論語集解引鄭玄曰：「言此者，勸人學。」　今按：孔子曰：「生而知之者，上也。學而知之者，次也。困而學之，又其次也。困而不學，民斯爲下矣。」孔子不自居於生知，孔子之所謂學，正在於好古敏求。好古必從事於讀書學文。不讀書，不學文，又何以博聞於古而擇善以從乎？可知孔門之學決不廢讀書，抑且必以讀書爲要務。

以上言孔門之學，首重通習技藝時務，讀書博古。此乃古今爲學通誼，即孔門爲學，亦無以

異也。

二　學於仁，卽「依於仁」之學

孔子曰：「我非斯人之徒與而誰與。」既爲人，學人道。學於仁，即是學人道，即是學爲人也。後儒釋論語「仁」字，多不免於深求。孟子曰：「仁，人心也。」則仁道者，即人道也。鄭玄以「相人偶」釋仁，是「依於仁」以爲學，即依於人與人相處之道，即依於相人偶之道以爲學也。

子曰：「三人行，必有吾師焉，擇其善者而從之，其不善者而改之。」（述而）

此即孔子「依於仁」之學，亦即孔子之學爲人，乃即於人而學爲人，故曰「三人行，必有吾師」也。

子曰：「加我數年，五十以學，亦可以無大過矣。」（述而）

今按：孔子雖學至於五十，尚求無大過，此仍是學爲人，學人道，即「依於仁」之學也。學爲人，依於仁之學，亦豈易言？蓋「依於仁」之學，固當終生以之。俗云：「活到老，學到老」，誠哉不虛也。

子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁，行有餘力，則以學文。」（學而）

今按：孝弟、謹信、愛仁皆須學，此即學人道，即學「依於仁」也。然則學者，固非僅習藝讀書之謂。居家出門，凡一切躬行實踐，所以爲人之道，皆學之事。子夏曰：「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信；雖曰未學，吾必謂之學矣。」此章「雖曰未學」之「學」，即指讀書學文言。「吾必謂之學」，則指學爲人，謂一切日常人生實踐躬行之莫非學也。後儒如陸王言學，偏重踐行，實近子夏此章之義。若循此推衍益遠，必陷於子路「何必讀書然後爲學」之偏，然孔子固已斥爲「佞」。則孔門烏曾主不讀書之學乎？象山曰：「堯舜以前曾讀何書來？」此一時，彼一時，周孔以後，固未能有不讀書之學者。惟孔子既曰：「行有餘力，則以學文」，則陸氏之說，其於幼學，要爲得之。

子曰：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。」（學而）

明王恕石渠意見曰：「古之學者，其要在乎謹言愼行以修身，非徒記誦辭章而已。故夫子告子張曰：『愼言其餘，愼行其餘。』又曰：『言忠信，行篤敬。』中庸曰：『言顧行，行顧言』，是皆以言行爲學也。」　今按：以言行爲學，即是學爲人，即是「依於仁」以爲學也。

子曰：「君子不重則不威，學則不固。主忠信，無友不如己者。過則勿憚改。」（學而）

此章亦主學爲人之道而言。

以上言孔門言學，皆主於日常人生之躬行實踐，主於學爲人。此亦古今爲學之通誼也。即在近代，亦無不認此爲學。是仍與古無異。「子以四教，文行忠信」，一主文，一主行，兩者不偏廢。大略言之，宋明儒論學，多偏主行。漢淸儒論學，多偏主文。若就西方學術言，宗教似偏行，哲學、科學似偏文。孔門兩者兼重。皇侃論語疏：或問：「既云：『行有餘力，則以學文』，又云：『子以四教，文行忠信』，文、行或先或後，何也？」答曰：「論語之體，悉是應

機適會。教體多方，隨須而與，不可一例責之。」　今按：教體多方，即是學術多門也。有志孔子之學者，亦貴隨順自力，不宜偏主一端一途，而輕起是非之辨矣。

且上所謂游藝、依仁之學，通而言之，亦實是一事。學爲人，固必通於藝。世無不習一藝之人，習藝亦人道處世一大端也。「不學詩，無以言」，「不學禮，無以立」，以言、以立，亦即學爲人之條件。是學文亦即所以學爲人，亦即是「依於仁」之學矣。又曰：「詩，可以興，可以觀，可以羣，可以怨，邇之事父，遠之事君。」興、觀、羣、怨，事父事君，獨非學爲人之道與？然則讀書學文，固亦通於學爲人之道。故游藝、博文，皆所以學爲人，皆即是「依於仁」之學。若必鄙斥藝文，高論人道，是人道將不免陷於孤狹，殆非所以相人偶，而轉近乎不仁之歸矣。故欲「依於仁」，學人道，亦無有不兼涉於游藝學文之事者。此亦古今相同，無大違越也。

又按：孔門諸賢，如子路可使治賦，冉有可使爲宰，公西華可使束帶立朝與賓客言，而孔子皆謂「不知其仁」。蓋「用之則行，舍之則藏」，孔子惟以許顏淵。出處行藏，乃學爲人之大節。子路、冉求、公西華抱藝在身，未能深藏不用，故孔子未許以仁。然則爲人之學，有其淺，亦有其深。有其層累焉，有其相通焉。游藝、依仁之學，不僅有其相通，亦有其層累。有志孔門之學者，必明乎此相通與層累之二義，乃可以得孔子博文而一貫之深旨。

三　學於德，卽「據於德」之學

上述兩項，游藝、依仁，乃古今言學之通誼。下兩項，據德、志道，乃孔門論學之淵旨。然下兩項亦本於上兩項而學，特循此而益進耳；非謂捨於上兩項而別有下兩項之學也。

子曰：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？」（學而）

此章「學而時習之」，卽前述上兩項之學。同聲相應，同氣相求，人至中年，學成名聞，有朋友同道，遠來講習，故可樂也。及乎其所學益進，所造益深，至乎人無知者，而其內心有所自得自信，雖欲罷而不能焉，此又何慍之有？則此誠學人之盛德，非學之深而養之粹，未易臻此。此卽由游藝、依仁而深入於「據德」之境矣。且悅樂亦已在內心，此已是內心之自得。故學而時習，有朋遠來，雖曰習藝學文，主於學爲人，而固已見其卽爲「據德」之學矣。故游藝、依仁之與據德，雖若層累之三級，實亦會通於一貫。

子曰：「古之學者為己，今之學者為人。」（憲問）

此章爲據德之學之最要義。荀子勸學篇云：「君子之學也，入乎耳，著乎心，布乎四體，形乎動靜，一可以爲法則。小人之學，入乎耳，出乎口，口耳之間則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉？」又曰：「古之學者爲己，今之學者爲人。君子之學也，以美其身。小人之學也，以爲禽犢。」後漢書桓榮傳論曰：「爲人者，憑譽以顯揚；爲己者，因心以會道。」故知人之爲學，無論其爲學於藝，學於文，抑學爲人之道，雖其所學同，而其所以學之用心，則有爲己、爲人之別，此誠不可以不辨。學知爲己，即知所以爲據德之學矣。

子曰：「默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉！」（述而）

此章「學不厭，誨不倦」，此即門弟子之就此而謂夫子固已聖者也。今試問：何以能誨不倦？則必在己能學不厭，斯對人能誨不倦矣。試又問：何以能學不厭？則必其先知默而識之，斯能學而不厭矣。故本章三語，雖若並列，實則層累而進，亦爲學之階程有此三級也。「默而識之」者，朱子曰：「謂不言而存諸心也。」此即荀子所謂「入乎耳，著乎心，布乎四體」，是即爲己之學

之眞精神，眞法門也。若「入乎耳」，即欲「出乎口」，則爲學惟求顯揚，最多亦只以爲人。斯之爲學，或得志，或失意，無不易厭，以其不知學之必「據於德」也。

哀公問弟子孰為好學？孔子對曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過，不幸短命死矣。今也則亡，未聞好學者也。」（雍也）

李中孚四書反身錄：「學，所以約情而復性也。孔子承哀公之問，舍博學篤志之子夏，舍多聞多識之子貢，而推靜默如愚之顏氏。乃以不遷不貳爲好學之實。可見學苟不在性情上用功，則學非其學。性情上苟不得力，縱夙夜孜孜，博極羣籍，多材多藝，兼有眾長，終不可謂之好學矣。」

今按：學在性情上用功，即所謂「據德」之學也。宋儒有「顏子所好何學論」，即本此章發題。論語如此等章，最見孔門據德之學之眞趣。此始純粹是一種爲己之學，即在自己德性上有期望，有到達，故謂之據德之學也。然若提倡過偏，認爲惟此是學，而鄙視上述游藝、學文、學爲人之諸端，而皆謂其不足有當於學，則其流弊亦有不可勝言者。蓋據德之學，亦即游藝、依仁之學之進而益微，而始有此境界。非謂舍卻游藝、依仁，而可以直下追尋，惟此爲學也。宋儒論學，似於此不能無過偏之弊。此則論學之士之所當深辨也。

子曰：「射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。」此即下學習射，可上達於「不遷怒」之境界也。又曰：「舉一隅不以三隅反，則吾不復之矣。」此即下學習器游藝，可上達於「不貳過」之境界也。孔門據德之學，固仍是依仁、游藝之爲學，而非別有所學，可知矣。自捨游藝、依仁之學，而謂可以專崇夫「據德」以爲學，而儒學始有歧；此則宋儒之過也。然若論宋儒於儒學傳統之大貢獻，則亦惟其所發揮於據德之學之一端，爲最淵微而深切矣。惟其於此有大貢獻，故亦於此不能無偏主。此則貴乎好學者之善爲愼擇也。

子曰：「由也，女聞六言六蔽矣乎？」對曰：「未也。」「居！吾語女。好仁不好學，其蔽也愚。好知不好學，其蔽也蕩。好信不好學，其蔽也賊。好直不好學，其蔽也絞。好勇不好學，其蔽也亂。好剛不好學，其蔽也狂。」（陽貨）

朱子曰：「六言皆美德。然徒好之而不學以明其理，則各有所蔽。」　今按：此六言者，固可說是美德，然論語稱「六言」，不稱「六德」，則「言」與「德」仍宜有辨。蓋此「六言」，特人世間所公認之六德目；若不能切身而反求之己，當時而求通之於人情世務，徒好此六德目之名，規效摹襲而行之，迹似神非，斯則不免於「六蔽」之陷矣。當知若稱「六德」，則不宜復有蔽。而

所謂「六蔽」，亦皆本於各人之心性，即皆蔽於其人德之所未純。愚、蕩、賊、絞、亂、狂之六者，亦不可不謂其原於人性；而特未加修學以使成爲美德，偏陷所至，而遂有此；是所謂惡德也。孟子有「行仁義」與「由仁義行」之辨。若徒好此六德，而不復濟之以學，則是「行仁義」，非能「由仁義行」。「行仁義」，僅是慕外而行之。必能「由仁義行」，乃始爲據德之學，成德之行也。然則又如何而學乎？此則捨博文、約禮無由矣。孟子所謂「明於庶物，察於人倫」，朱子所謂「考聖賢之成法，識事理之當然」，此皆「博文」之學之所有事。能由是而反之吾身，而誠見其不可易，乃有以深得夫「易地而皆然」之心同理同，反身而誠，知萬物之皆備於我，則由「博文」以達於「約禮」，即此以爲據德之學也。此實內外交修，人己同盡，決非僅憑己心，不重外學之所能到。本此一章，又可見博文、依仁、據德之學之層累而相通，有其階程層次，而實無彼此之扞格界劃也。

子曰：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」（述而）

此章亦以「修德」與「講學」分言之。徙義、改過，此乃修德事，亦即講學事。雖可分而仍互通。

子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」（公冶長）

戴震孟子字義疏證云：「聖賢論行，固以忠信為重。苟學不足，則失在知而行因之謬。雖其心無弗忠弗信，而害道多矣。」黃式三論語後案云：「忠者心之盡，信者言之實。不能好學，而心與言之失，可勝數乎？是以四教必曰文行忠信，此章正為自恃忠信者戒其堅自執耳。」今按：此乃有美質而未學者。美質，鄉人所同有。好學，聖人所獨至。聖人之為學，固非離棄乎己之忠信之質以為學。及其學之所至，亦以益美其忠信之質而已。固非期其有外乎己之忠信之質，或轉異乎己之忠信之質，以別成其所謂學也。然必本乎此人所同有之忠信本質而為學，以成其德而躋乎聖，此乃孔門「據德」之學之所以為獨特而超卓，而他之言學者或未之能逮也。

顏淵季路侍。子曰：「盍各言爾志！」子路曰：「願車馬衣裘，與朋友共，敝之而無憾。」顏淵曰：「願無伐善，無施勞。」子路曰：「願聞子之志。」子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」（公冶長）

此章記孔子、顏淵、子路三人之志，此即三人之所願學也。此三人所懸舉以為學的者，全屬自己

一種內心境界，故謂之爲「爲己」之學也。於此境界而有所期望，而能到達，斯即學人之心德也，故又謂之爲「據德」之學焉。朱子謂：「三人之志，皆與物共，特有小大之差。」此即指其所期望到達之心境小大，亦即成德之小大也。然其所願皆在己，不在人，此所以稱之爲「爲己」之學。程子曰：「古之學者爲己，其終至於成物。今之學者爲人，其終至於喪己。」爲己之學，所願只在己。其所求完成者，即其一己之心德。而其一己心德所能到達之最後境界，乃爲一種「物我一體」之天地氣象。如孔子所謂「老者安之，朋友信之，少者懷之」，此種境界，豈不「爲己」而終至於「成物」乎？然則此種學問，所謂「爲己」「據德」之學，豈非即是學爲人，由「依於仁」之學之更進一級而始見其有是乎？朱子謂「仁者心之德」，故依仁之與據德，亦是有其相通，有其層累也。

又按：孔門四科，德行、言語、政事、文學，亦可以淺言，可以深言。若以德行爲「據德」之學，則言語、政事乃「依仁」，文學則「游藝」也。若以德行之科爲「依仁」，則其餘三科，皆「游藝」也。要之，孔門之學有其相通，有其層累。心知其意，則一以貫之，固不必一一爲之分劃割絕也。

朱子曰：「學不可以一事名，德行、言語、政事、文學，皆學也。今專以德行爲學，誤矣。」

陳澧東塾讀書記中之曰：「此論四科之不可偏廢。且專以德行爲學，朱子猶以爲誤，則專以言語、政事、文學爲學，尤誤可知矣。專學一科，不誤也。專以己所學之一科乃謂之學，而以己所未學之三科不得謂之學，則誤也。」　今按：朱、陳之說允矣，而未盡。論孔門之學者，必明其層累而遞進，與夫一貫之相通，而後可以窺孔門之學之淵微而廣大。否則，如顏回者，豈眞專學夫「德行」一科乎？是知學之必博，而博之必能反於約，而爲己、據德之學之亦不可捨乎游藝、博文以爲學矣。

四　學於道，卽「志於道」之學

學必有標的，有對象。如「游於藝」之學，乃以事與物爲學之對象。「依於仁」之學，乃以人與事爲學之對象。「據於德」之學，則以一己之心性內德爲學之對象。而孔門論學之最高階段，則爲「志於道」。「志於道」之學，乃以兼通並包以上之三學，以物與事與人與己之心性之德之會通合一，融凝成體，爲學之對象。物與事與人與己之會通合一，融凝成體，此卽所謂「道」也。故志道之學，實以會通合一爲對象。會通合一之至，達於以「天」爲對象之至高一境，此乃孔學之所以爲高極而不可驟企也。

子曰：「可與共學，未可與適道。可與適道，未可與立。可與立，未可與權。」（子罕）

觀此章，則其人知向學，未必即已知「適道」；向學、適道，其間尚有階序。然則其人雖不知志道，固不可即謂其不知好學，特非好學之至耳。必如此言學，乃始可與人共學。若必求能志道者而始與共學，則「可與共學」之途狹矣。「可與共學」之途狹，亦非「依於仁」之學也。宋明儒論學，必以有志適道者始謂之學，故若於游藝、博文之學，皆擯之於學術之牆外。甚至自漢唐諸大儒，如董仲舒、鄭玄、王通、韓愈，幾皆擯不得預夫學術之大統，一若不可與共學焉。此決非孔門論學宗旨。且如學於仁，如孝弟之類，世亦多有隨俗爲人，其人非不孝弟，然亦未可即謂其「志於道」。有子曰：「孝弟也者，其爲仁之本與？本立而道生。」若只平實就事言之，亦可謂孝弟只是做人根本，再從此根本上生出道。則志道之學，應該自有其境界，自有其工夫矣。故孔門言學，亦於游藝、依仁、據德三者之外，別有「志道」一目也。

孔門言道，亦有時深言之，有時淺言之。

子游曰：「昔者偃也聞諸夫子，曰：『君子學道則愛人，小人學道則易使也。』」（陽貨）

此於道淺言之也。此所謂「道」，殆指「相人偶」之道，即學「依於仁」之道也。

子曰：「篤信好學，守死善道。危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。邦有道，貧且賤焉，恥也。邦無道，富且貴焉，恥也。」（泰伯）

此於道乃深言之。「守死善道」是能立。「有道則見，無道則隱」是能權。然所以爲「志道」之學者，則猶不盡於此。

衛公孫朝問於子貢曰：「仲尼焉學？」子貢曰：「文武之道，未墜於地，在人。賢者識其大者，不賢者識其小者，莫不有文武之道焉。夫子焉不學，而亦何常師之有？」（子張）

朱子論語或問：「何以言文武之道爲周之禮樂也？」曰：「此固好高者之所不樂聞。然其文意不過如此。以『未墜在人』之云者考之，則可見矣。若曰道無適而非，惟所取而得，則又何時『墜地』？且何必『賢者識其大，不賢者識其小』而後得師耶？此所謂人，正謂老聃、萇弘、郯子、師襄之儔耳。若入太廟而每事問焉，則廟之祝史，亦其一師也。大率近世學者，習於老佛之言，

皆有厭薄事實，貪騖高遠之意，故其說常如此，不可以不戒也。然彼所謂『無適而非道』者，亦豈離於文章禮樂之間哉？但子貢本意，則正指其事實而言，不如是之空虛恍惚而無據也。」

今按：朱子此條，闡述孔子「志道」之學極深切明白。本此言之，孔子志道之學，實即其游於藝、學於文，實即是「博文」「約禮」之學也，而豈復有他哉？劉寶楠論語正義云：「書傳言：夫子問禮於老聃，訪樂萇弘，問官郯子，學琴師襄，其人苟有善言善行足取，皆為吾師。此所以為集大成也與？」　今按：劉氏說亦是也。本此，又見孔子「志道」之學，亦即其游於藝、依於仁之學也。惟是所謂孔子之「集大成」，則其層累相通之間，實大有事在。蓋學必至於集大成，乃始見道，否則皆所謂小道。子夏曰：「雖小道，必有可觀者焉。致遠恐泥，是以君子不為。」然大道亦由會通小道而成，固非離絕於一切小道而別有所謂大道也。

子曰：「學而不思則罔，思而不學則殆。」（為政）

此所謂「思」，即思通。道必思其會通而始見。學無小與大，皆必由思得通，通而後見道。若僅知逐事效學，則終於見事不見道。故志道之學首貴於能「思」也。今若舉「時習」為游藝之學之首務，則「孝弟」乃依仁之學之首務，「為己」乃據德之學之首務，「思通」則志道之學之首務

也。

子曰：「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。」（衛靈公）

今按：孔門論學，雖「學」「思」並重，然二者亦有本末先後。苟非先有逐事具體之學，則何從有博綜會通之思？故本章又特著學思先後之大序焉。子夏曰：「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。」此即依仁之學，亦必先「博學」而繼之以能思，又必知先「近思」。此孔門論學重思之要旨。亦即孔門論學必本於學以致思之要旨也。

子曰：「賜也，女以予為多學而識之者與？」對曰：「然。非與？」曰：「非也。予一以貫之。」（衛靈公）

此章所謂「多學而識之」，乃孔子之學所與門弟子以共見者，故子貢遽對曰「然」也。「一貫」之學，則博學而思其會通。此不能與人以共見，門弟子宜有所未曉，故孔子特呼子貢而面告之也。孔門之「一貫」，後儒辨之者眾矣。顧炎武日知錄曰：「好古敏求，多見而識，夫子之所自

道也。然有進乎是者。六爻之義至賾也，而曰『知者觀其彖辭則思過半矣。』三百之詩至泛也，而曰『一言以蔽之曰思無邪』。三千三百之儀至多也，而曰『禮，與其奢也寧儉』。十世之事至遠也，而曰『殷因於夏禮，周因於殷禮，雖百世可知』。百王之治至殊也，而曰『道二，仁與不仁而已矣』。此所謂『予一以貫之』者也。其教門人也，必先叩其兩端，而使之以三隅反。故顏子聞一以知十，而子貢『切磋』之言，子夏『禮後』之問，則皆善其可與言詩。豈非天下之理，殊塗而同歸；大人之學，舉本以該末乎？彼章句之士，既不足以觀其會通；而高明之君子，又或語德性而遺問學；均失聖人之指矣。」竊謂顧氏此條，實最爲得孔門「一貫」之學之眞解。此皆具有明證實據，非苟爲推測之辭、馳騖之論也。朱子語類云：「孔子告子貢，蓋恐子貢祇以已爲多學，而不知一以貫之之理。後人不會其意，遂謂孔子祇是一貫，不用多學。則又無物可貫。孔子實是多學，無一事不理會過，祇是於多學中有一以貫之耳。」方賓王問朱子，謂：「一貫乃積累既久，豁然貫通。向之多學而得之者，始有以知其一本而無二」，朱子善其說。則朱子說孔子博學一貫之義，蓋已甚是。顧氏所辨，亦未能越出朱子所論列也。

然朱子之言，復有滋後人之非議者。孔廣森經學卮言有云：「子之問子貢，非以多學爲非，以其『多學而識』爲非。子貢正專事於『識』者，故始而然之，但見夫子發問之意似爲不然，故

有『非與』之請。此亦質疑常理。必以爲積久功深，言下頓悟，便涉禪解。『予一以貫之』，言予之多學，乃執一以貫通所聞。推此而求彼，得新而證故。必如是，然後學可多也。若一一識之，則其識既難，其忘亦易，非所以爲多學之道矣。蓋一貫者，爲從事於多學之方。宋人言『今日格一物，明日格一物』，久而後能『一旦貫通』，得無與此義相左乎？」今按：孔氏此辨極深摯，乃所以藥漫無統紀專以好多鶩博爲學之失也。然而亦未全允。「多學而識」，此乃古今學問通法，未可遽以爲譏。惟若漫無統紀，專鶩多學，則誠有如孔氏之所戒者。而循孔氏之言，則其學亦每易陷於偏至，仍非孔門「一貫」之眞旨。必當學思並進，交互爲功；既非僅俟積久，一旦自有豁然之境；亦非先守一貫，奉以爲多學之方也。若必先守此一貫，則孔子已明戒夫學者，謂「終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學」矣。故非經「多學」，則何來有此「一貫」？亭林以「觀其會通」釋「一貫」，其語最無病。觀其會通，即用思之功也。每一學問，必當用思以觀其會通焉。有小會通，有大會通，有始會通，有終會通。上引日知錄所舉，孔子論易、論詩、論禮、論百世可知、論百王之治，其實此等會通，就孔子之學言，則仍還是小會通，孔子之一以貫之，尚有其更大會通、終極會通之一境。此即孔子「志道」「知天」之學之所至也。若如孔氏之說，先執一理以貫通所聞，則斷難達此境界矣。朱子所謂「今日格一物，明日格一物」，「

格」亦可訓「通」。先求通於此，通於彼，久而後能全體會通。則朱子「格物窮理」之教，善體之，仍未可非。且朱子亦云：「莫不因其已知之理而益窮之。」此與孔氏之辨，正復相似。故學者細味孔說，正足益明朱意。兼取善會，庶乎得之。至陸王學者以「良知」爲一貫，清儒又釋一以貫之爲「一以行之」，恐終非孔門論學規矩。

又按：李中孚反身錄，謂：「博以養心，猶飲食以養身。多飲多食，物而不化，養身者反有以害身。多聞多識，物而不化，養心者反有以害心。飲食能化，愈多愈好。博識能化，愈博愈妙。蓋并包無遺，方有以貫。苟所論弗博，雖欲貫而無由貫。劉文靖謂邱文莊博而寡要，嘗言「邱仲深雖有散錢，惜無錢繩貫錢。文莊聞而笑曰：『劉子賢雖有錢繩，卻無散錢可貫。』斯言固戲，切中學人徒博而不約，及空疎而不博之通弊。」 今按：錢繩貫錢，向來用以喻孔門之一貫。然散錢無繩，一錢尚有一錢之用；僅無繩貫串，則多錢不易藏，易致散失耳。若並無一錢，而空有貫錢之繩，此繩將絕無用處。抑且譬喻之辭，終有未盡切者。當知若手中無錢，將遍天下覓不到此貫錢之繩。陽明提倡「良知」，即以爲「一貫」之學，其曰：「見父自然知孝，見兄自然知弟」，見父即是得一錢，知孝便是把此錢上貫。見兄又是得一錢，知弟便是又把此錢上貫。故陽明良知之學，首貴「即知即行」，又貴「事上磨練」，貴於得一錢即貫一錢，得兩錢即貫兩

錢。此乃陽明良知學之喫緊教人處。若不求得錢上貫，而空求此貫錢之繩，空手把玩，亦必爲陽明所斥。

顏淵喟然歎曰：「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人。博我以文，約我以禮。欲罷不能。旣竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。」（子罕）

朱子曰：「仰彌高，不可及。鑽彌堅，不可入。在前、在後，恍惚不可爲象。此顏淵深知夫子之道無窮盡，無方體，而歎之也。」程子曰：「此顏子所以爲深知孔子而善學之者也。」胡氏曰：「高堅前後，語道體也。仰鑽瞻忽，未領其要也。惟夫子循循善誘，先博我以文，使知古今，達事變；然後約我以禮，使尊所聞，行所知。如行者之赴家，食者之求飽，是以欲罷而不能，盡心盡力，不少休廢。然後見夫子所立之卓然。雖欲從之，末由也已，是蓋不怠所從，必求至乎卓立之地也。」李中孚反身錄曰：「謂顏子從夫子學道則可，謂爲學夫子之道，非惟不知道，並不知顏子矣。夫道爲人人當由之道，若謂學夫子之道，是舍己而學人，及後世徇迹摹倣者之所爲；即一學而成，亦與自己心性有何干涉？」　今按：博文、約禮，乃孔門教學之通則大法。然爲學而僅止於此，則終不能超乎游藝、依仁二者之上，而不免於二曲所誚如「後世徇迹摹倣者之所爲」

矣。故必繼此益進，而知有據德之學焉，有志道之學焉。知據德之學，則使學者一一就其所學而反之於己之心性，而得見其本原，得有所歸宿；此即所謂「爲己」之學也。知志道之學，則又必使學者一一能用思以見所學之會通，會通之極，而有見於其大全之一體焉；此即孔子「知天」之學，「知命」之學，而顏子之所歎以爲「欲從末由」者也。李氏曰：「謂顏子從孔子學道則可，謂顏子學孔子之道則不可」，此辨尤深摯。學者由此求之，更可知據德之學之貴於反己，而志道之學之貴於能思也。而此據德、志道之學之會通合一，終極一貫，亦可即此而思過其半矣。

子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何為其莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！」（憲問）

何晏曰：「聖人與天地合其德，故曰惟天知己。」皇侃曰：「下學，學人事。上達，達天命。我既學人事，人事有否有泰，故不尤人。上達天命，天命有窮有通，故不怨天也。」

今按：論語比考讖：「君子上達，與天合符。」蘇轍古史謂：「孔子自謂下學而上達者，灑掃應對，詩書禮樂，皆所從學也，而君子由是以達其道，小人由是以得其器。」何坦西疇常言（見百川學海本四書拾遺引）謂：「學成行尊，優入聖賢之域者，上達也。農工商賈，各隨其業以成其志者，

下達也。」朱柏廬毋欺錄謂：「上達即在下學中，所以聖賢立教，只就下學說。纔以上達立教，便誤後學。」竊謂此章蓋孔子發之於顏子卒後也。顏淵之從事於博文、約禮，皆「下學」也；其喟然之歎，蓋歎孔子「上達」一境之所躋之欲從而末由也。顏淵死，子曰「天喪予」。蓋孔子一生志學之所上達而通之境界，自顏子之死，而其門人弟子，遂莫有能窺鑽之者矣。

又按：游藝、依仁之學，皆「下學」也。知據德、志道，則「上達」矣。「上達即在下學中」，學者當從此細細參入，乃可悟孔門之所謂一貫。

子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（公冶長）

此章言「文章」，皆屬下學事，即游藝、依仁之學所從事也。孔子時言之，故門弟子亦時聞之。「性與天道」，則屬上達，即據德、志道之學。此由學者之善反諸己，又能深思而自得之。其境界各不同，高下深淺，未可一概言，故孔子不以爲教，門弟子乃不得而聞也。博文、約禮，皆「文章」也。凡所能舉以教人者，亦盡於此二途。至於「仰之彌高，鑽之彌堅」，此乃顏淵之善學。由此上達，皆屬「性與天道」之事，故顏子見其卓爾，欲從末由也；而子貢乃曰「不可得聞」。故孔子又發之曰：「二三子以我爲隱乎？吾無隱乎爾。吾無行而不與二三子者，是丘也。」

蓋捨於博文、約禮，捨於游藝、依仁，聖人亦無以爲教。此貴乎學者之善體而自得之。孔子又曰：「天何言哉！四時行焉，百物生焉。」天固不盡於四時之行，百物之生，然捨四時行，百物生，又何以見乎天？天亦更何道以示於人乎？

子曰：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不逾矩。」（爲政）

今按：「可與共學，未可與適道。可與適道，未可與立。」此即本章「三十而立」之立。又曰：「不學禮，無以立。」然則孔子三十以前，博文、約禮，既志道，又能立矣。

蘇轍曰：「遇變而惑，雖立不固。四十不惑，可與權矣。」

毛奇齡四書賸言曰：「不惑是知人，知天命是知天。不惑是窮理盡性，知天命是至于命。不惑是誠明，知天命是聰明聖知達天德。蓋不惑則於人事不貿亂，知天命則全契天德也。」 今按：「天命」即道之大原，亦道之全體也。是孔子五十而志道之學已達於大原全體之境矣。

劉寶楠論語正義云：「說文：『命，使也。』言天使己如此也。韓詩外傳子曰：『不知命，無以爲君子。』言天之所生，皆有仁、義、禮、智順善之心；不知天之所以命生，則無仁、義、禮、

智順善之心，謂之小人。漢書董仲舒傳對策曰：『天令之謂命。人受命於天，固超然異於羣生，貴於物也。故曰「天地之性人爲貴」。明於天性，知自貴於物，故孔子曰「不知命無以爲君子」。』二文皆主德命意。故君子知命之原於天，必亦則天而行。故盛德之至，期於同天。」

今按：知此，則據德之學與志道之學，亦一以貫之矣。故孔子曰：「天生德於予，桓魋其如予何。」即此一語，而孔子之「立」，之「不惑」，之「知天命」，皆循序而可見。孔子之下學上達，正宜如是參之。必博文、約禮，乃始知有立。有立焉而上達於不惑，又上達於知天命，而據德、志道之學亦胥在是矣。今若先懸「天命」一道教學者從事而學焉，而謂其餘事乃始可旁及於游藝博文之途；此則先教學者以孔子五十之所詣，爲顏淵之所喟然歎其欲從而末由者；而使學者轉於孔子十五之始學，且置爲後圖也。其可乎？其不可乎？治孔學者不可不深辨。

何晏集解引鄭玄曰：「耳順，聞其言而知其微旨也。」朱子曰：「聲入心通，無所違逆。」焦循論語補疏曰：「耳順即舜之『察邇言』，所謂『善與人同，樂取於人以爲善』也。學者自是其學，聞他人之言，多違於耳。聖人之道，一以貫之，故耳順也。」

今按：「不惑」，「知天命」，與「耳順」，此又一貫之學之循序上達而可見者。聖人由知有立而始能不惑，由不惑而始上達於知天命。既知天命，則不僅知己德之原於天，又知凡人之性之莫弗原於天焉。故苟知天，斯知

人。既知人，斯聽言聞聲，皆知其所以然，則怡然理順，何逆之有。故子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」此孔子由知天之學，而轉落於知人，而有此極高至深之一境，而何其言之又若是其淺近而平實。嗚呼！此其聖人之所以爲聖人也！

朱子曰：「從心所欲不逾矩，隨其心之所欲而自不過於法度，安而行之，不勉而中也。」今按：孔子之學，至於七十而達此一境，至是則據德之學與志道之學達於極則，亦即「一以貫之」之學之達於極則；蓋至是而即心即道，即心即天，爲他人所莫能企及矣。所以有「知我者其天」之嘆也。後之儒者，乃即懸舉此聖學極高之一境以爲教，使學者即此而學焉。試問懸舉此以爲教者，果能自達於此境否乎？此既非孔門「默而識之」之訓，宜乎不能達於學不厭而誨不倦之地。則曷爲不「循循然善誘人」，先博文，後約禮，且姑使教者、學者之同能達於顏子「喟然」之歎之猶爲較切近而可冀乎？

李威嶺雲軒瑣記云：「論語吾十有五章，集注程朱二說，皆極可異。程云：『孔子自言其進德之序如此者，聖人未必然，但爲學者立法，使之盈科而後進，成章而後達耳。』夫自『志學』以至『從心所欲不踰矩』，此豈人人之定法？又必人人十年而一進，恐世間無印板事也。是惟夫子親身自驗，故能言之。其發端一『吾』字，斷非誑語。乃以爲『未必然』，不知其何所見？朱云：

『聖人生知安行，固無積累之漸，然其心未嘗自謂已至此也。是其日用之間，必有獨覺其進而人不及知者。故因其近似以自名，非心實自聖，而姑爲是退託也。』夫自『志學』以至『從心所欲不踰矩』，分析得明明白白，何得謂之『近似』？且已實在承當，又何嘗『不自謂已至此』？似此影響之談，皆由視生知之聖爲不待學，而不知聖之自有其學，非猶夫人之學也。」

今按：程朱所以必於此章爲如是曲說者，亦有故。一則程朱論學，以志道、據德爲本而當先，以依仁、游藝爲末而在後，於孔門博文、約禮「下學」一段不免忽過，一開始便要學者在「仰鑽瞻忽」處用力，捨下學而求上達；先覓錢繩，再求散錢；故其爲說有如此。此一也。又其一，程子言：「灑掃應對，直上承天德，若下學上達，其間更無階程層次。」於孔子十五始學，以至七十最終所詣，已一語道盡。若僅求之於言語文字，程子之說，亦無不是。而以教、以學，則大有階程層次。宋儒所言，不免窺其高而忽略其基址，與夫其建構之層累曲折矣。故朱子必謂「聖人固無積累之漸」。此又一也。並此二者，所以終不免於此章有曲說也。自儒學大統言，宋明儒終自與先秦儒有不同。不僅陸王爲然，即程朱亦無不然。孔子固曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學。」當知所謂忠信如丘者，固非指孩提之童之有其良知良能言，實乃指凡十室之邑之成人言。此等忠信如丘之成人，即陽明所謂「黃金一兩之聖人」，亦即明儒所樂於稱道之「滿

街皆是聖人」也。然孔子自言所以異於人者，乃不在其「忠信」，而在其「好學」。「子以四教，文行忠信」，此非教人學爲忠信，乃本於人之忠信以爲教。而所教者，則文與行之二者，所謂博文、約禮是已。孟子曰：「大匠能與人以規矩，不能與人以巧。君子欲其自得之。」惟其巧不能以與人，而欲其自得之，故大匠之所能與人者，僅止於規矩。故學必重於多見多聞。而宋儒必分「德性之知」與「見聞之知」爲二，又輕視見聞之知，教人直從事於德性之知以爲學，故必首重據德與志道；而不知當先從事夫「下學」，先從事於游藝、依仁之學以漸求其「上達」，而漸企及於據德與志道之學焉。於是遂使學者不見規矩，而高論大匠之奇巧。夫大匠誠非無此奇巧之一境，惟非所以爲學，亦非所以爲教。此則學術本末先後之辨，所以終不能謂宋儒之無走失於孔學之原樣也。惟李氏又謂「聖人自有其學，非猶夫人之學」，則語猶有疵，仍易滋人之誤解。蓋聖人之下學，本亦猶夫人之學，非別有其學。惟其無以異於人之學，故曰「下學」焉。惟「小人下達，君子上達」，下達者，即達於其所學之一境而止。其學謂之「下學」，故其達亦謂之「下達」。而宋儒必以「人欲」釋下達，於是「天理」在君子，「人欲」屬小人，「志學」則必志於據德、志道，而儼若與游藝、依仁之學顯然有上下截之判，更不見其互通層累之一貫。此實宋學之失。至其由下學而互通層累以漸躋於上達之一境，此則爲孔門教學之所以異於夫人之學者。然

亦由乎夫人之學而以通以累，而始更有其上達之一境耳。固非無此「下學」，而徑可躋此「上達」之一境也。

（民國四十五年八月香港新亞學報二卷一期）

孔學與經史之學

一

治論語者，不僅可以知孔子之學，抑亦可以知孔子之所由學與其所爲學。司馬遷有言：「孔子序列古之仁聖賢人，詳矣。」孔子亦自言之，曰：「我好古，敏以求之。」此卽孔子之所由學與其所爲學也。試觀論語，自堯舜以來，迄於吳泰伯、伯夷，下及子產、晏嬰之倫，可不謂詳乎？自孔子以前，學在貴族，古者謂之「王官之學」。孔子始以王官之學傳播於社會，於是而有「百家之言」。「家言」與「官學」相對而稱。家言者，一家之私言。以近世語述之，當稱爲平民學。劉歆謂「王官之學散而爲百家」，此蓋謂古代學術，乃由貴族學轉而爲平民學。換言之，古代學術，乃由貴族階級下降而散播於平民社會。而孔子則掌握其轉變之樞機。故論百家，必先

及於儒，而儒學則創始於孔子。孔子乃「家言」之開山，亦即古代「王官之學」之傳播人。

史記謂孔子「刪詩書，訂禮樂，贊易而作春秋」。在孔子以前，已有「魯春秋」，有「百國春秋」，故孔子之作春秋，孟子曰「其文則史」，孔子亦曰「述而不作」。則孔子之前，先已有經籍，爲孔子之所學。漢人稱之曰「六藝」，又曰「六經」。然漢人之六經，其遂果爲皆孔子以前之舊籍乎？自漢以後，已迭有知其非者。此姑勿深論。但謂孔子以前已有經籍，則斷然無可疑。而後人又謂「六經皆史」。清儒章學誠備論其義，謂六經皆掌於古之史官，史官猶如後世之書吏；史官所掌，乃略類於後世衙門之檔案。「六經皆史」，在章氏之意，謂六經即略有類於當時各衙門官方之檔案耳。六經既爲其時之衙門檔案，故遂綜之曰王官之學。惟孔子則研求此種檔案而深思獨見，有以發揮其所涵蘊之義理，宣揚其大道，自成一家之言。後世推尊孔子，乃推尊及其所研習，而崇其名曰「經」。故就實言之，則「經學」即「史學」也。明白言之，「史學」即「官學」也。則章氏之所謂「六經皆史」，乃指古代之官學言，其所指並不恰當於後世之所謂史。章氏文史通義特有史釋一篇，闡明此意。彼所謂「六經皆史」者，其義專有所指，實不遽類於後世之所謂史籍之史也。

然「六經皆史」，其語亦不始於章氏，蓋上承明代王陽明之所言。而陽明之所謂「六經皆

史」，則並不如章氏之嚴格。其義蓋泛謂經學即史學。其所謂史，殆僅指古籍言，治古籍即猶之治史學矣。孔子之學，非宗教，故不上求之於天神。非科學，故不旁究之於萬物。孔子之學，蓋本原於人文社會之演進，專就人事而推尋其義理。雖非狹義之史學，然亦非狹義之官學。用今語述之，當稱之爲人文學，庶乎近是。孔子乃就古代典籍，就其歷史演變，而推尋研求人文社會之一切義理之學。故曰「好古，敏以求之」。然孔子之注意於古典籍，仍復有其注意之特點。孔子固非僅務見聞之博，記誦之廣，而惟古之求。孔子乃於古典籍中，就於歷古之仁聖賢人，闡明其所言論，所作爲，而求有以會通發見於人文社會之大道。故孔子之所爲學，以今語述之，固不妨稱之曰「史學」。惟孔子之史學，乃屬廣義之史學，乃泛指一種全體的人文學而言。故曰：「孔子志在春秋，行在孝經」。春秋固史籍也，惟此爲孔子生平惟一之著作。孔子有志於此人文社會之整體，故曰「志在春秋」。其私人踐履之所由始，則始於爲子弟之事其父兄者，故曰「行在孝經」。

二

然孔子之道大，孔子欲其弟子知所以扼要統宗而求之，故其告子貢、曾子，皆曰：「吾道一以貫之。」子貢曰：「顏淵聞一以知十，賜也聞一以知二」，因遂自謂不如。推子貢之意，乃欲就獲聞於孔子之所言，而推類引伸，以及於更廣大更泛博，而增益其所不知。此顯爲未得孔子「一貫」之旨者。而曾子則曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」後人遂謂曾子傳孔子之孝經，未嘗謂曾子傳孔子之春秋，其語殆非無本。曾子之學傳而爲孟子。孟子之學，規模較曾子爲博大。然孟子亦知就於一貫之旨，以上窺孔子之所學者。故孟子能發明「性善」之旨，而大有功於孔門。

孟子之後有荀卿，其學非孟子而主「性惡」。孟子主性善，故偏言「仁」；荀子主性惡，故偏言「禮」。此皆有得於孔子之一偏。而荀子又有「法先王」、「法後王」之辨。法先王必遠溯之於上古，法後王則僅自限於當世。就人性論，苟能遠以求之，就其永恒之流變與趨勢之大歸而觀，則人性之終極向善，易於證見。若專就當前現實，就短時期之演變論之，則常易使人陷入於悲觀，每僅見於人性之黑暗與人性之惡。此荀學之所由與孟異。故荀子之學，不免偏重於禮法，而忽略於教化。若就其大體論之，則孟子、荀子皆爲「史學」。惟孟子直溯遠古，而荀子則偏重近世。然荀子亦言之，曰：「知通統類。」又曰：「明百王之道貫。」豈不以治史學者必溯流而窮源，始有以明其統類，得其條貫？而荀子之教人，則偏重於「知今」，而較輕於「窮古」。

孔子曰：「久矣，吾不復夢見周公。」又曰：「郁郁乎文哉！我從周。」又曰：「如有用我者，我其爲東周乎！」此即孔子之法後王，此實爲荀子之所承。孔子亦何嘗不重當世？然孔子之學，則殊不盡於此而止。學孔子者，必知周公以前尚復有堯、舜、禹、湯、文、武，然後乃知孔子之學之所由來。荀子生當諸子競鳴之際，憂其言無統類，各就所知所見以爲言，而求有以建其宗主，而爲之限斷；故宗主之於孔子，亦限斷之以孔子。在荀卿之意，若復由孔子而上溯，既如墨者之言大禹，莊老之言黃帝，知不通於統類，則將泛濫而無所歸宿。荀子乃急切以求，斬割以言。然而不能謂其不有流失於孔子之學統。

然孟、荀皆儒家，要皆知就古以求，而其他諸家，則不復盡然。蓋皆自我而作古。墨子較先出，尙亦知稱道詩書，上法大禹。墨者後學則不復治史。兼愛之說，流衍而爲名辨。引而上之，則復遠本之於天志。其言頗近於西方之所謂「哲學」與「宗教」者，而於「史學」爲無當。道家寓言無實，就堯舜而上推之於黃帝，益荒唐玄遠，其去史實益甚。道、墨而外，等諸自鄶。或主管仲，或主晏嬰。孟子曰：「子誠齊人也，則知管仲、晏子而已矣。」或更引而近之，主商鞅，主申不害。此亦一法後王，亦何嘗不切己當身？此等人之於當時，如管、晏、申、商，其言論行事，亦何嘗不見有一時之實效？何嘗不足以爲人所師法？然而「雖小道必有可觀，致遠恐泥」。

百家之言，因其背於「史」而亦離於「經」，於是詩書古典籍，遂不爲彼輩之所重。此又當時學術界一大分野。趨於極則終至於有韓非。韓非從學於荀卿，則知荀卿之即以後王爲限斷，其弊有不可勝言者。

然其時則復有專就古籍以爲直接孔學之眞統者。鶡鶡已翔於遼廓，而羅者猶視夫藪澤。於是或治詩，或治書，或治春秋，或治禮樂。彼不知孔子之所學在是，而孔子之所得則不復在是。求古而自限於古，不復足以通之今；此荀子之所爲欲「隆禮樂而殺詩書」者，亦有慨於此輩而然。此輩姓名不盡傳於後世。雖其聲名湮沒，然其潛力之在當時，則亦研治學術史者所不當不知也。

三

秦之衰，漢之興，當時之學術界，大略而言，其服務於政府者，知有法律而已。法律何自來？則沿襲之於秦。其號爲深遠莫測者，則高談黃帝、老子。黃帝、老子何所語？曰：莫大於「無爲」。無爲而不可不爲則奈何？曰「一仍舊貫」。若是，則仍守後王之法，仍知循秦人之舊而已。於是荀卿、韓非、老子，乃匯而爲一流。其游食於諸侯王者，有文學，有縱橫，有神仙。彼

輩之所見聞，上之曰陸賈，下之曰蒯通；上下之所通，則曰安期生，曰海上仙人。彼輩莫不指天劃地，睥睨於朝廷王國間，幾幸天下之一旦有事，而置身於青雲。否則誇宮室之壯麗，導男女之淫樂，耀藥物之珍秘，競辭賦之奢大，以圖當前游食之驕逸。彼輩蓋不得志於朝廷，因亦不安於秦舊，而上覬戰國晚世之所有，心期諸王為燕昭，築黃金臺，而自居於郭隗死馬之列。蓋如是焉而止。故漢廷之表章六經，罷黜百家，實起意於「復古更化」。「更化」者，化此晚周亡秦之覆轍。「復古」者，復於三代堯舜之前軌。故詩書之在當時，見稱曰「古文」。必上窺古文，始知歷史淵源。必知歷史淵源，始可以矯挽此晚周亡秦近世之頹波。則漢廷之宏獎經籍，實亦宏獎史學也。今試游心而思之，若果漢廷不宏獎六藝，一如秦廷之禁錮詩書，惟留黃、老、申、韓，下及枚乘、司馬相如之徒之辭賦；則中國之古史，亦將何所憑藉以復傳於後世？故漢廷之「經學」，就其實而論之，即當時之「史學」，而董仲舒、司馬遷為其選。

董、馬皆治春秋，皆史學也。董子之學，見之於漢廷之制度。馬遷之學，則見之於國聞之整理。其均為史學甚顯。其他諸儒，亦莫不曰「通經致用」。「通經」則溯諸古，「致用」則施之今。此不得謂其無當於孔學之一端。而流弊所趨，則有兩歧。一曰「專經」，一曰「比附」。何以謂「專經」之弊？經學必稱六籍。以近代觀念繩之，若易經屬哲學，尚書、春秋屬史學，

詩經屬文學，禮樂屬政治制度乃及社會風教，亦史學也。如是則支離破碎，無當於孔學之所求。孔子之所用心，則在人文社會之整體。必求於人文社會整體大道有所見，則必會通此諸端者而始有以見其全。故孔門所治，非哲學，非文學，非史學，非政治社會學。乃求會通此諸學，必上溯之上古，必下通之當代，直上直下，而發見夫人生之大道，以求實措之於當身。此「孔學」之所宗主也。若專經則割裂，知其一不復知其二。離於「史學」而言經，既非孔學之眞旨；即復「聞一知二」乃至「聞一知十」，多學而識，終非一以貫之。此所謂專經之弊也。何以謂之「比附」之弊？上治古籍，有以窺見於歷古仁聖賢人之用心而實措之於當世，斯爲明體而達用。不此之務，而徒援據偏辭，張皇隻義，強求會通，此乃平津侯之曲學阿世。其流弊所及，則有如京氏之易、齊之詩、公羊之春秋，莫不上尊孔子，儕之爲神，而下伍儒生於巫覡。此之謂比附之弊。於是物極必反，乃有東漢馬、鄭之所謂「古文經學」者起而代之。

馬、鄭之學，其長在能有意於篤守經籍之本眞。非通諸經則不足以通一經，故不專治。淡於用世，故不比附。雖恠誕未盡，而虛華已謝。其弊則忽忘於經籍之大用。王充氏已誹之在前矣，曰：「知古而不知今，是謂陸沉。」孔子作春秋，筆則筆，削則削，游、夏之徒不能贊一辭。使馬、鄭復立於孔門，亦極於爲游、夏之徒而登峯超極矣。馬、鄭之「述而不作」，非復孔子之「

述而不作」。其貌似，其神非。於是「經學」「史學」乃相離以爲學。班固、蔡邕爲一流，馬融、鄭玄爲又一流。經、史之分，將如河、漢之不可復合，是則東漢儒者之鄙也。

四

魏晉以下，南朝則史勝，北朝則經勝。史勝者，似文而實質，以其自沉溺於當世之事變，不能超越現代而游情於古昔。經勝者，似質而實文，以其上窮往古，可舉以與當世現實相繩覈，而有以見當世之不盡是；有所想望參比，而求有以一變當身之卑近。於是有蘇綽、王通之徒，而下啟隋唐之光昌。

唐制襲於隋，隋襲於北周，此皆宇文泰、蘇綽之緒餘；而唐代諸賢，顧不尊蘇綽而好揄揚及於河汾之王氏。此何故？曰：蘇綽本於經而向下引致之於史，王通達於史而向上推致之於經。蘇綽之所建樹，盡於現實而止。而王通之所思慮言論者，則每每脫出於當代，寄情於玄古。經、史之末流，既一分而不可復合，則蘇綽偏近史，王通偏近經。貞觀一朝諸賢，討論政教措施，不甘長自隱於周隋之脅下，而必上承兩漢，遠迹三代；則政法規模，雖近襲之蘇綽，而風教理據，必

仍遵於王通。此亦唐人之卓識，所以成其爲一代之宏製者，固非偶爾而然也。

顧自魏晉以來，佛學東播；當時之學術界，擴而論之，不僅經、史異塗，抑且理、事分席。貞觀諸賢，伉直如魏徵，其於諍論所及，就當時之見解論之，亦極於就事論事而止。若必上窺邃理，窮探幽深，非如房玄齡，殆不堪當。故有唐一代，可以有「史學」，而不能有「經學」。可以有政事，而不能有教化。教化之與經學，當求之於浮屠，當求之於梵唄；而孔穎達之五經正義，遂終不爲唐賢所重。唐人著作，如劉知幾之史通，杜君卿之通典，其卓卓者，皆史學也。而經學大儒，則蔑焉無聞。而遂有昌黎韓愈氏者出。

昌黎之學，非經非史。經學非其所長，史學非其所願。乃曰「所願則在孟子」。必挽理而歸於事，必崇事而會之理。其自道所學，則曰「好古之文，因以好古之道」。「道」則貫通古今，雖非經非史，而亦經亦史。經史之所會歸，亦會歸於「道」而止。經史之所本原，亦本原於「道」而止。然而此非韓愈氏一人之所能肩之而趨者。於是而下開宋儒。

五

宋儒之學，有偏於經者如王荆公，有偏於史者如司馬溫公。荆公、溫公新舊之爭，不僅爭在政，亦爭在其所學。荆公論政，必上追三代，偏於重理想。溫公論政，則依循漢唐近效，偏於重現實。現實與理想之分，即「史學」與「經學」之分。蘇氏蜀學近溫公，程氏洛學近荆公。蔡京擅權，其時則尊荆公，抑溫公。南渡易轍，其時則尊洛學，抑新學。要而論之，有宋一代之學，經勝於史，是其大趨。故唐人科舉考詩賦，而宋自荆公以下，易之以經義。此雖溫公不能違，可以覘時代之嚮往焉。

顧就本原論之，則「經學」實「史學」也。偏陷於近代，偏陷於現實，雖曰是史學之恒趨，實非史學之上乘。偏陷於古典，偏陷於舊籍，雖曰是經學之共嚮，亦非經學之眞際。王安石自爲三經新義，頒諸學宮，懸爲功令。其所以必造新義者，夫亦曰：經學貴通今而致用。西漢之伏、董，東京之馬、鄭，其義已不足以會通之於宋世，則在宋而治經學，必賦以新義無疑。新義何自來？曰：新義雖仍一本於經，而亦緣起於世變。必不昧於世變，而又能會通之於舊統，有以見於古今百世之道貫者，而後經學之新義始立。然則經學之新義，豈不將仍求之於史學乎？荆公抱匯古宏今之大願，而有志於勒成一家言，以一新經學之面目，固不失爲識時務之俊傑；而惜乎當時之趨勢附時者，不能通荆公之所通，不能志荆公之所志，則本欲變學究爲秀才，轉變秀才爲學

究。此荆公及身之自嘆，不徒可以見荆公之心事，亦以見治經而不能見其大，不能求其通，仍必自陷於漢人之專經比附與夫章句訓釋之舊穽，而莫能自拔也。

顧荆公本身，亦自有其偏蔽。荆公創三經新義，實偏重於周官。求荆公之用心，極其所至，亦仍猶夫荀卿之「隆禮樂而殺詩書」。荆公亦僅知會通於古今之政制，而未能重定一世之事理。論荆公之學統，近之則不越歐陽永叔本論與新唐書諸志之所陳，遠之亦仍治北周蘇綽之遺轍。故荆公晚年，政治趣味既衰，卜居金陵，轉依釋氏以自娛。是荆公雖遠希上古，其造詣亦殊未能卓絕唐賢，如房玄齡、裴度諸人之所養。其本原既非，而高論創制變法，宜不為溫公、東坡諸賢所悅服。故循昌黎之所想望，其先必達於廬陵與臨川；而繼此益進，又必止夫伊川與考亭。此有宋一代學術趨嚮所必然應有之大勢。自今論之，其軌轍蓋甚顯也。

六

蓋政制僅事理之一端，而人文社會之事理，必通觀之於人文社會之整體，乃始有以見其所以然。欲識人文社會之整體，固不能昧於古昔，專據現代；故治史者必上通之於經；而經學精神則

仍必向於史而止。必待夫「史學」之窮本探源而乃始有所謂「經學」者，其意至於晦庵朱子而始定。朱子平生努力，重於「述」，不重於「作」。而其述古之尤大者，則在其四書集注。自今論之，朱子之四書集注，即猶王荆公之三經新義，皆不過求爲經學下新注耳。唯漢儒治經，側重於孔子之所由學、所爲學，而未能眞窺見於孔子之學之所得。若論孔子之學之所得，則既大備於論語。而論語之在兩漢，僅爲治經籍者幼學之階梯。是漢儒治學，實乃由孔以窺經，非能循經以見孔。漢儒雖尊孔，而未能以孔尊孔，實以尊經者爲尊孔也。故漢儒之學，實「經學」，非「儒學」。朱子盡精竭瘁爲論語作注，殆是探驪得珠妙手。然論語精妙非可驟見，故朱子教學者由論語而下求之；於是有曾參氏之大學、子思氏之中庸、孟軻氏之孟子，合論語而定爲四書；以爲由是而尋之，庶乎可以窺見論語之眞趣。故朱子之四書，自兩漢學者目光論之，實「儒學」，非「經學」。然儒學之在漢代，則殆非所重。而自晦翁以來七八百載之遙，學者遞有探索，又知大學非曾參作，中庸非子思作。其所創獲，若既超越於晦翁之上。而晦翁之意，則若謂學孔子者，當學之於孔子之後學，不當學之於孔子之前賢；學術所重，當重於孔子所創之儒學，而不當仍重於孔子所從學之經籍；則遙遙千古，仍少解人。故若以兩漢所治爲「經學」，則宋人所求，實爲「儒學」。而其間分別，必至朱子而後定。故欲尊孔子，必通朱學。朱子之學，蓋不尋之於六

經，而直尋之於孔氏。此朱子一特識也。其尋之於孔氏者，不僅尋之於孔子之當身，而徧尋之於孔子之後學與繼起。此又朱子一特識也。故朱子於四書之後，又特提西漢董氏、隋之王通氏、唐之韓氏，而下及於宋代濂溪伊洛諸賢。此猶孔子「序列古之仁聖賢人」之遺意。由是論之，朱子之學之最要精神，仍亦一種「史學」。朱子蓋亦一種由史以通經之學。

論儒學之精神，必知孔子之所謂「好古敏求」，不自我而作古。何以謂之自我作古？如治墨學，必推極於墨子。於墨子以前，雖若猶有所尊，則曰大禹，然大禹之所以爲大，則既荒遠而難稽；治墨學者又必上推之於天志，天志則更渺茫而無著。如治莊老道學，必推極於莊老。莊老而上，則別無可尊矣。曰黃帝，曰神農，伏羲，其爲荒遠也益甚。曰自然，則已非人文社會以內事。治縱橫則祖蘇、張，治法術則祖管、商、申、韓，治名辨則祖惠施、公孫龍。此數子者，皆可謂之自我作古。「我愛我師，我尤愛眞理」，眞理既在我，則何妨由我而作始哉？獨孔子之爲學則不然。孔子曰：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」孔子自述所得，乃得之於前人，而非得之於本己。故學古學者必治史，必不自我而作始。亦不當以孔子爲限斷。故朱子雖推尊四書，而四書之上，仍不能不有五經。而朱子之於五經，其見解又獨爲超越。

朱子曾自注易矣，而曰：「易爲卜筮之書。」朱子曾自注詩矣，然於詩之風則曰「此男女淫

弃之詩也。」朱子於詩、易，自許能推翻前人窠臼，直探詩、易之本眞。其於書，朱子曾疑古文，又知尚書特史之一種，其間多天文、地理、算數、名物，當詢之於史學專家，故委其弟子蔡沈氏爲之注，蓋未親自致力。其於春秋，蓋謂孔子作春秋，乃孔子當時所見、所聞、所傳聞之近代史實。學孔子者，亦當各自注意於其本身當時所見、所聞、所傳聞之近代，始有當於孔子作春秋之遺意。故欲就溫公通鑑創爲綱目，即此以爲春秋矣。昔司馬遷學於董仲舒，得春秋微旨而作史記。後世通其意者殆爲朱子。溫公則直接左傳而成通鑑。溫公之用心，重史不重經。故朱子必欲就通鑑而作綱目者，其微旨正在此。其於禮樂，則謂禮樂當隨世而變，不得位則無可制禮而作樂；故僅寫爲家禮，曰以傳其子孫。故朱子於五經，其見解之通達透闢，上較荆公，已超出甚遠。元明以來，遂一尊朱子，即以朱子之四書五經懸爲制舉之功令，而盡捨荆公，不復采其所謂三經新義者，是亦不得謂後世人無別擇也。

孔子又有言曰：「吾欲載之空言，不如見之行事之深切而著明也。」然則吾儕逆推朱子當時之意，豈不亦曰：我欲了解孔子，與其了解之於孔子以前之古經籍，尤不如了解之於孔子以後治孔子學者之思想遞變之史跡之爲更有據、更可憑，爲更深切而著明乎？則朱子之學，豈不亦可謂其重視「史學」尤甚於重視「經學」乎？曰：是則又不然。朱子之於當時，則既盛推洛學，而輕

視溫公。其於荊公，猶多推挹之辭，獨於蘇氏蜀學更多鄙斥。即在其交游朋友間，亦極推南軒，而深戒東萊，謂其「以史學授後進，乃將教壞了後學之心術」。則朱子之學，若又明明重「經」不重「史」。陳龍川與朱子往復辨難，更可以徵「史學」與「經學」之分際所在。蓋史偏於事，經偏於理。在朱子之意，吾儕之所欲了解於孔子者，在求能了解孔子所明之理。在孔子則就其當時之事而見理，在吾儕則貴能各就吾儕當身所遇之事以求理。故朱子繼伊川而言「格物窮理」。格物窮理之學，乃能挽回魏晉以來佛學之囂張，而重返之於孔子之眞。然格物窮理，實非初學急切所能冀。在朱子之意，若謂吾儕今日所求之理，其大體仍將不背於孔子當時所明之理。何者？此人文社會之整體，既未有所大不同於孔子與今日之間，則孔子當時所發明於此人文社會之理，豈不將仍通於今日？我儕之所務，既在就人文社會之整體而研尋其事事之理，則格物窮理固不妨與讀書明理兼途而並進。故宋儒之學，至於程朱，就實正名，當曰「理學」。理學者，因其主於就人文社會而求其事事之理。宋儒乃因於重視尋求人文社會事事之理而尊孔，非即奉孔子以爲人文社會一切事理之準則。故於讀書明理之外，尤主格物窮理。惟孔子以來，儒家之學，固無不重視於尋求人文社會事事之理者；而此所謂理，雖因社會之變而有其變，亦因社會之同而有其同；

故程朱雖主格物窮理，亦無害於其又主讀書明理之相輔而爲學。惟專就讀書言，則程朱之意尤重視夫四書。程朱之於四書，蓋不啻兩漢諸儒之於六經。故縱謂四書乃宋儒程朱一派所尊奉之新經典，亦無不可。然則孔子尊六經，而程朱尊四書，謂其貌離而神合，亦無所不可矣。

七

然即由此而復啟宋儒之爭點，是爲陸王與程朱之爭，亦即後人所謂「心學」與「理學」之爭。宋儒之學，既重在求明夫人文之理，既重在沿孔子之成規而求明夫此人文之理，則試問孔子之所明於此人文之理者，今又當於何而求之？曰：孔子則求之歷古之仁聖賢人，求之歷古仁聖賢人之言論與行事，就其言論行事而得其用心之所在，而有以深見夫彼歷古之仁聖賢人者，其用心乃有其條貫，有其大同。孔子曰：「吾道一以貫之」，無亦曰即貫之於我之此「心」之與歷古仁聖賢人之「心」之大同，而成其爲條貫者。此在孔子則謂之「仁」，曾子則謂之「忠恕」，孟子則謂之人心之「敬」與「愛」，謂之人性之「善」，而人文社會種種之理則胥由此而出。然而今人之心則猶古人之心。愚夫愚婦之心，則猶古之仁聖賢人之心。故陸王乃主反身求之，即心即

理。於是「六經皆我注腳」，是不啻謂「經學」即「心學」矣。

孔子之學，本主「好古敏求」，固未嘗謂反身而求之於吾心而即得。然孔子言仁，言一貫，其所得者固不出於吾心。曾參、孟軻乃由此而暢發之。則陸王固不可謂其無當於曾參、孟軻之所傳。曾子之言「忠恕」，孟子之言「敬愛」，豈不猶如象山之言「吾心」，陽明之言「良知」乎？然而陽明又言「六經皆史」者則何居？豈不爲歷史不外乎人事，而人事全本於人心。無此心即不復有此事。故治「史學」當以「心學」爲主。人心之積而爲史心。無所見於人心，而謂有所見於史心，天下無此理。無所見於史心而治史，則史者一堆堆之事變，亦曰陳人之陳迹而止耳。故陸王之心學，必主於人事與世變。象山重篤實踐履，陽明重事上磨鍊，此皆偏重於人事與世變，其實則猶之伊川、晦翁之格物而窮理。惟陸王之意，格物窮理乃其末，反求之人心者乃其本。必先有見於此心，而後可以運此心以格物而窮理。如是則陸王之所側重，雖在於人事與世變，而不主遠求之於往古；乃主反身切己，即求之於當前本身之所遇。如是則孔子以前之六經，乃更非陸王之所重。故陽明曰「六經皆史」，其意亦不啻謂：六經之所載，亦皆古人之所得於其當身之人事與世變之學耳。

然而孔子固未嘗謂人事世變之理，一一可以即求之吾心而遽得。惟孔子既言「一以貫之」，

而貫之者實惟人心之「仁」與「忠恕」與「敬愛」。顏淵曰：「博我以文，約我以禮。」孟子亦言之：學者必由博而返約，約則必歸於吾心。陸王單刀直入，即以「心學」為宗主，此不得不謂陸王之有所見於孔學之精微；然而終亦不得不謂陸、王之有所失於孔學之博大。然陸、王之言「吾心」與「良知」，要之皆近於孔子所謂「以約失之者鮮矣」之教。而終亦不可謂之為孔學之本眞。於是復有晚明諸儒起而矯其偏，救其弊。而晚明諸儒之所得，則若於「史學」為尤近。

八

言晚明諸儒，則必以顧亭林氏為之巨擘焉。亭林之言曰：「經學即理學也。」然隸亭林於「經學」，終不如謂是「史學」之尤允。梨洲、船山皆史學湛深。史學固必博稽之於遠古而窮其源，然史學亦終必切證之於當世而見其實。而其時則適滿清入主，文網之嚴，使學者不敢昌言近代當身事以買禍。故晚明史學終不昌，其末流則曲折以匯於乾嘉之考證。考證則僅史學之一端。訓詁、校勘，皆考證所有事。以訓詁、校勘、考證為經學，極其所止，則鄭玄氏而止，許愼氏而止，終不出於東漢諸儒之樊籬。然而其所以為考訂之方法則甚精甚密。乾嘉之學，蓋以治史之術

治經。故所謂乾嘉經學者，就實言之，誠亦「史學」也。惟僅爲一種狹義之史學，而且爲狹義史學中之微端與末節，而無當於史學之大義。其在當時之所自詡，則曰「實事而求是」。不知古書乃前人之糟粕，既不得謂之爲「實事」；求古書之眞是，亦非即求人生社會事理之眞是。訓詁、校勘、考據，可以治古書，而非所以治人生，明事理。清儒之「求是」，乃自限於求古經籍之是，非能直上直下，求人文社會大道之是；非能求當身事爲之理之是；亦未可謂之求人心之是。而捨乎人心，捨乎當身之事爲，捨乎人文社會之大道，更何所謂「實事」？然乾嘉學術之偏陷，亦誠出於不得已。道咸以降，清室文網既弛，學者遂復從東漢許、鄭返尋而上，溯及西漢，而有意於董子與公羊。此即求爲一種通經致用之學，其意已非訓詁、考訂而止矣。然董子、公羊之於西漢，雖不失爲通經致用；而用之於西漢者，未必即能用之於晚清。在西漢人之所謂「通」，亦非即是晚清人之所欲通。通於西漢，大可不通於後世。所謂「通經致用」者，貴在於本諸當身近世而求其通；而晚清學人，則仍不免本之西漢之所通以爲通。於是龔、魏以下，迄於康有爲之徒，乃自成其爲一種非經非史、非漢非宋之學，無當於事理，無當於人心，而徒自揭櫫之曰：「此經學也，此孔子之眞傳也」。是乃晚清末流之學病。然若不察於此，即以晚清之學病病經學，即以晚清之學病病孔子，則又別自成爲又一種不通之見矣。

九

當乾嘉之時，經學方盛，亦有重倡「六經皆史」之說者，是曰章學誠。章氏之意，本在鍼砭當時媾經媚經之學病，而眞有冀夫實事而求是。章氏自述學統，由梨洲上溯陽明，蓋有得於期由「史學」而通「心學」者。章氏論學，力求不持門戶偏見，其論學派，自承爲浙東之薪傳，而亦不非薄浙西之所長。故亦盛推顧亭林之博古通經，而謂乾嘉經學，則僅得亭林之緒餘，而已昧失亭林之本原。章氏自謂不失爲持平之見。故謂：「朱陸之異同，乃千古不可無之異同。」就其所分析，朱子蓋由「經學」而上進於「理學」，陸王則由「心學」而下逮於「史學」也。

清末廣東有朱次琦，頗有意會通漢、宋。浙人朱一新，亦明夫經學、史學之分合流變。南海康氏既師事次琦，又獲交於一新，其初講學番禺萬木草堂，爲梁啟超、陳千秋開示治學新軌，獨標「心學」、「史學」爲學術兩大塗轍。若循此以爲學，庶亦可以上承陽明，下通實齋，尚無背於「經學即史學」之宗旨。而南海信道不篤，持守不堅，誤信蜀人廖平氏之荒言，勦襲其說而爲新學僞經考、孔子改制考。此兩書者，非研經，乃辨史。顯已由經學而轉爲史學矣。此亦途窮思

變，爲大勢之所趨。而惜乎康氏不自知，猶守經學之門戶，猶旁漢人家法之藩籬。於是以主觀之成見，而貌襲考訂之矩矱。其所主張，無一而是。而於是其所謂「孔學」者非孔學，所謂「經學」者非經學，所謂「史學」者亦非史學，而「理學」、「心學」皆置不問。狂流所趨，至於晚近世之學絕道喪。罪魁禍首，康氏實不得辭其咎。

康氏顧獨大聲疾呼曰「我尊孔」，曰「我欲復興孔教」，而復傲然以當代之「新孔子」自居。蓋康氏之學，其用心固亦欲上溯之於孔子與六經，而近通之於近代與當世。惜乎其志大而才疏，其深中痼疾之癥結，乃在於急功近利，一切惟以變法維新、救亡圖存爲迫不及待之倉皇，而不復深求之於古人之眞相，抑亦不復求之於古人之眞得；遂欲憑藉六經以爲一己號召之注腳。跡近於陸王而實不能爲眞陸王，貌似於乾嘉而又心不屑爲眞乾嘉；極其所能至，仍不出荀卿之「隆禮樂而殺詩書」之意見。然固遠不足以仰望荀氏之項背。而康氏以來，乃竟未有能糾正康氏之失者。

民初「新文化運動」以還，學術界遂有疑古之新趨。其淵源所自，實出康氏。而「打倒孔家店」之呼號，亦不得謂非由於康氏尊孔創教之妄說有以相激相盪而使然。物極則必反，矯枉者過正。繼此而往，遂至於今日，馬列洪流泛濫於中國。有所爭，而所爭者非學術。有所持，而所持

者非實事。有所見，而其所見實昧吾心以爲見。學術之變而爲意氣，爲流俗；學術之積敝，其害極於人心之喪亡而失眞。此已非言辭之所能爲力，所堪以挽此狂瀾於既倒矣。

一〇

然而反觀既往，孔子既爲中國人傳統所尊，六經亦爲中國人傳統所重。若天不喪中國，中國人猶有遺胤，再復得生長食息於此霄壤間，引而遠之以極於無限，我固無所知；若就近以觀，百年、二百年乃至於五百年之內，謂孔子遂可以亡失於中國之人心，六經亦可以棄絕於中國之學界，斯吾所未能信。苟稍有能平心以思之者，殆亦將莫之信。

然僅就學弊而言，則西漢人之尊經，乃上儕孔子於天神；此決非孔子之眞相。東漢人之尊經，乃斤斤於章句之與訓解；此亦非孔門之教法。清代乾嘉時人之尊經，經籍僅爲其時所獨擅之校勘、訓詁、考訂之學之材料，人人埋首於故紙堆中，惟字形、字音、字義之是求；此亦決非孔學之宗主。晚清康、廖諸人之尊經，其意惟在於疑經，在發經之僞，在臆想於時代之所需要而強經以從我。蓋經學至於是，已墮地且盡。康、廖之弊頗似於西漢，其意皆欲本世用，奴經術。惟

西漢蒙其害，亦獲其利，故猶能維持於數百年之久。東漢馬、鄭之徒目擊其敝，而無眞知大力以爲挽回；故僅不失爲一經生，而猶獲稍存經籍之眞相，以期待於後世。乾嘉諸儒則不得已而爲之，其於古書有貢獻，於經術無發明。論其得失，如是而止。

今若有志於孔子之學，則洵非「經學」所能盡。然孔子固曰「好古敏求」，孔子既不自我而作古，學孔子者亦決不以蔑經爲尊孔。有所謂「理學」焉，有所謂「心學」焉，雖與經學相通，亦非經學之所能範圍。今人則積非成是，談古色變。一若古之不絕，則今之必亡。古今成爲水火，則不僅六經爲古書，孔子爲古人，乃至吾父、吾祖而上，已莫不爲古人。昔孔子論語，「序列古之仁聖賢人」而「好古敏求」，以自成其所學。而若今人之意，則人之既古，斯必不仁不聖不賢，可以一概而棄絕。縱或爲仁爲聖爲賢，亦當淡然而旁置。惟古乃爲不祥之尤。而惜乎言之不可若是其幾也。今人之自詡爲新學者，就詢其所學，則固無一而非古人之所遺。古今之間，又何從立此一限斷？其實今人之所主爲「古今」之辨者，夫亦曰「中外」之辨而已。學於外者，雖古而皆珍，又何嘗惟古之是棄乎？故我知孔子之學，終亦必仍存於中國之人心也。

惟孔子之道大，未可一端而窺。孔子曰：「知之爲知之，不知爲不知，是知也。」爰敢就其所知，略陳孔門弟子以下，孟軻、荀卿之徒，下及近世，其有志於孔子之學而從事焉者，爲之辨

其流變，論其得失。是亦一種「史學」也。是亦孔子「論列古之仁聖賢人」之遺意也。敬以爲孔子二千五百又二年之誕辰作紀念。知我罪我，是在讀者。

（原題經學與史學，民國四十一年九月紀念孔誕作，載香港民主評論三卷二〇期。）



從朱子論語注論程朱孔孟思想歧點

朱子注四書，元、明、清三代懸爲功令，家誦戶習，踰七百載。清儒刻意攻朱，訓詁考據，凡朱注有失誤處，幾乎盡加糾剔。然亦有朱注已得在前，清儒存心立異，轉失在後者。若論義理闡發，則清儒斷不足以望朱子之項背。乃朱注亦有違失孔孟原旨者。並所違失，盡在大處。此因程朱與孔孟，時異代易，思想體系，本有歧異；朱子以宋儒宗師解釋先秦孔孟舊義，雖盡力彌縫，而罅隙終不能合。余曾有程朱與孔孟一文①，粗發其緒。此文則專舉朱子論語注爲例。然亦僅拈其大綱節所在，不能詳備，讀者諒之。

程朱與孔孟思想最大相異處，乃爲其關於「天」與「性」之闡釋。

① 編者按：此篇收入中國學術思想史論叢（五）。

一

陽貨篇：

子曰：「性相近也，習相遠也。」

朱注：

此所謂性，兼氣質而言者也。氣質之性，固有美惡之不同矣，然以其初而言，則皆不甚相遠也。但習於善則善，習於惡則惡，始相遠耳。

程子曰：「此言氣質之性，非言性之本也。若言其本，則性即是理，理無不善，孟子之言性善是也。何相近之有哉？」

今按：論語僅言「性相近」，孟子始言「性善」，後儒仍多異說。宋儒始專一尊奉孟子「性善」之論，又感有說不通處，乃分別為「義理之性」與「氣質之性」以為說。朱子嘗言：「氣質之

說，起於張、程，極有功於聖門，有補於後學，前此未曾說到。故張、程之說立，則諸子之說泯矣。」所謂「諸子」，殆指荀子以下凡與孟子性善說持異者。然則氣質之說，亦僅於孟、荀間作調停而已。明儒自羅整菴以下，已於此氣質、義理之辨，迭有非難。王船山重於張、程兩家間細加分別。其爲讀四書大全，在孟子一編中闡發孟子性善義，於程朱甚多糾彈。余已爲文條貫介紹。如此條引程子「何相近之有哉」一語，見程子意實與孔子原義相背。朱注云「此言氣質之性」，然朱子亦非不知氣質之說起於張、程，在孔孟時實未有此分辨。今朱注云云，豈孔子僅知有氣質之性，不知有義理之性乎？然朱注亦有斟酌，故曰「氣質之性固有美惡之不同」，此處下「美惡」字，不下「善惡」字。性本相近，自有「習」而始分善惡。細玩朱注，仍不覺與論語原義大相違。圈下引程子語，而違異始顯。朱子一遵二程學統，遇與孔孟相異處，則力求彌縫；其跡彰著，即此條而可見。

二

又陽貨篇：

子曰：「唯上知與下愚不移。」

朱注：

此承上章而言。人之氣質，相近之中，又有美惡一定，而非習之所能移者。

程子曰：「人性本善，有不可移者，何也？語其性，則皆善也。語其才，則有下愚之不移。所謂下愚有二焉，自暴、自棄也。人苟以善自治，則無不可移，雖昏愚之至，皆可漸磨而進也。惟自暴者拒之以不信，自棄者絕之以不為；雖聖人與居，不能化而入也。仲尼之所謂下愚也。然其質，非必昏且愚也，往往強戾而才力有過人者，商辛是也。聖人以其自絕於善，謂之下愚。然考其歸則誠愚也。」

或曰：「此與上章當合為一，『子曰』二字蓋衍文耳。」

今按：此處引程子語，乃以孟子說論語，而顯與論語原旨相違。論語明云「上智與下愚不移」，程子單說下愚不移，已不合。又據孟子「自暴自棄」說之。自暴自棄既非下愚，亦非不移；故程子曰「其質非昏且愚」，又曰「雖昏愚之至，皆可漸磨而進」。然則程子語豈非針對論語原文而

特加以駁正乎？惟朱注則與論語原旨不相違。

又按：朱子語類出於四書集注成書之後。讀集注又參讀語類，可見朱子意見自有依違遷移之處。語類討論此章者凡八條，茲試節錄分說如下：

性相近以氣質言，性善以理言。

性相近，喚做近，便是兩箇物事。這便是說氣質之性。若是降衷底，便是沒那相近了，箇箇都只一般。

此兩條論「性相近」一遵程說。又曰：

人性本善，雖至惡之人，一日而能從善，則為一日之善人；夫豈有終不可移之理？當從伊川之說。

此一條論「不可移」亦遵程說。然又曰：

先生問木之：「前日所說氣質之性，理會得未？」對曰：「雖知其說，終是胸中未見得通

透。兼集注『上智下愚』章先生與程子說未理會得合處。」曰：「便是。莫要只管求其合。且看聖人所說之意。聖人所言各有地頭。孔子說相近至不移，便定是不移了。人之氣質，實是有如此者，如何必說道變得。所以謂之下愚。而其所以至此下愚者是怎生？這便是氣質之性。孔子說得都渾成，伊川那一段，卻只說到七分，不說到底。孟子卻只說得性善。其所言地頭各自不同。正如今喫茶相似，有喫得盡底，有喫得多底、少底；必要去牽合，便成穿鑿去。」

此一條明說程子說不能與論語原文定相牽合，並謂孔子「說得都渾成」，伊川「只說到七分」，顯與前引三條不同。又一條云：

問：「集注謂氣質相近之中，又有一定而不可易者；復舉程子無不可移之說；似不合。」曰：「且看孔子說底。如今卻自有不移底人，如堯舜之不可為桀紂，桀紂之不可使為堯舜。夫子說底只如此。伊川卻又推其說。須知其異而不害其為同。」

此一條與前一條相同，顯與前引三條異意。朱子注文與其圈外所引程子語即頗多歧異未盡合者。

當時朱子門人即多從此上發問，而朱子云，「須知其異而不害其爲同」，是即有意作彌縫也。

三

學而篇：

有子曰：「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣。不好犯上而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與？」

朱注：

本，猶根也。仁者，愛之理，心之德也。為仁，猶曰行仁。言君子凡事專用力於根本，根本既立，則其道自生。若上文所謂孝弟，乃是為仁之本，學者務此，則仁道自此而生也。程子曰：「孝弟，順德也，故不好犯上，豈復有逆理亂常之事？德有本，本立則其道充大。孝弟行於家，而後仁愛及於物，所謂親親而仁民也。故為仁以孝弟為本，論性則以仁

為孝弟之本。」或問：「孝弟為仁之本，此是由孝弟可以至仁否？」曰：「非也。謂行仁自孝弟始，孝弟是仁之一事。謂之行仁之本則可，謂是仁之本則不可。蓋仁是性也，孝弟是用也，性中只有箇仁、義、禮、智四者而已，曷嘗有孝弟來？然仁主於愛，愛莫大於愛親，故曰：『孝弟也者，其為仁之本與？』」

今按：此條引程子，又顯與論語原義相違。論語以孝弟爲「仁之本」，而程子必以孝弟爲「行仁之本」。所以然者，仍以程子說「性」字與孔孟不同，牽連及此，乃亦不得同也。孟子盡心篇：

「人之所不慮而知者，其良知也。所不學而能者，其良能也。孩提之童，無不知愛其親；及其長也，無不知敬其兄。親親，仁也，敬長，義也。」

是孟子以孝弟爲人之良知良能，擴而充之，乃有仁義；則孟子實亦以孝弟爲仁義之本也。孝經云：

夫孝，德之本也。

語亦同義。斯知孝弟之爲本，乃先秦儒共同義。或人問程子，謂「是由孝弟可以至仁否」，當謂由孝弟可以生出仁，乃合論語此條原旨；而程子非之，必謂「性中曷嘗有孝弟」。此語實大堪注意。即孟子言性，亦只就其發見於人心者而指之爲性耳。人心有善端，故謂之「性善」，此猶謂善者是「性」也。今程子則謂「性中只有箇仁義禮智」，此說乃沿襲漢儒以下以五行說性，指仁、義、禮、智、信爲五常，謂性中有此五者；與孟子「四端」之說大不同。孟子只謂惻隱之心擴而充之可以爲仁，故人心之有惻隱乃仁道之發端；而漢儒以下，乃說成由於性中有仁，發出端倪來而有惻隱之心。乃是先有了「仁」之性，始有人心之「惻隱」。故程子謂「仁是性，孝弟是用」。此處「性」字即所謂「性體」。然「體」「用」之別，先秦所未有，其說始自晚漢；此後佛家承用之，宋儒又承用之。故程子謂孝只是用，只是一種行爲，或可說是一種德，卻不能說是人之「性」。因性屬「本體」，德與行則只是本體所發現之「作用」。此乃晚漢以下之新觀念，在孔孟時未嘗有，則宜乎其立說之相違矣。

又按：朱注：「仁者，愛之理，心之德」，以此六字詁「仁」，其意亦全本程子。孟子曰：「仁者愛人，有禮者敬人。」此說仁是愛人之事，禮乃敬人之事。義與智亦屬事。但就宋儒言，性中不能有事，只能有理。故宋儒既主「性即理」，又說「性中只有仁義禮智」，遂必說成「仁者愛

之理」矣。

朱子又謂「仁者心之德」。此因仁既屬性，不能如孟子徑說「仁者，人心」，故必曰「心之德」。人心本具之德屬「性」，不屬「心」。然論孟書中所有「仁」字，若一一以朱子此六字說之，必多扞格。正因雙方思想體系不同，故甚難彌縫合一。

至「本立道生」之說，朱注謂：「君子凡事專用力於根本，根本既立，則其道自生。若上文所謂孝弟，乃是爲仁之本，學者務此，則仁道自此而生也。」此一節與論語原旨無大相違。惟所引程子說，謂「德有本，本立則其道充大。孝弟行於家，而後仁愛及於物」，此卻故意避去一「生」字，而轉依孟子改用「充大」字。蓋因「仁」既是「性體」中所固有，則不待行孝弟而始生。朱子依論語原文作注，不能避此「生」字；然既謂仁爲「愛之理」，理則先在，亦不待行孝弟而始生。又「道」字與「理」字含義不同，故可曰「仁道自此生」，卻不能說「仁理自此生」。論孟多用「道」字，少用「理」字，至程朱始專一以「理」字說之，又必彌縫難合矣。則朱子此注，其依違於孔、孟、二程之間而彌縫求合之情，亦可見。

語類有關此章之討論凡七十三條。茲再摘錄數條分說之如下：

陸伯振云：「象山以有子之說為未然。仁乃孝弟之本也。有子說：『君子務本，本立而道生』，起頭說得重卻得。『孝弟也者，其為仁之本與』，卻說得輕了。」先生曰：「上兩句泛說，下兩句卻說行仁當自孝弟始。所以程子云：『謂孝弟為行仁之本則可，謂是仁之本則不可。』」

又曰：

「君子務本，本立而道生」，此兩句泛說凡事是如此，與上下不相干。下文卻言「孝弟也者」，方是應上文也。故集注著箇大凡也。

今按：此兩條顯是勉強曲解，與集注原文又不同。朱子此處謂「本立而道生」兩句乃泛說，與上下文不相干，「孝弟也者，其爲仁之本與」兩句方是應上文；豈有如此文理乎？

語類又曰：

愛親、愛兄是行仁之本，仁便是本了，上面更無本。如水之流，必過第一池，然後過第二池、第三池，未有不先過第一池而能及第二、第三池者。仁便是水之原，而孝弟便是第一

池。

又曰：　仁如水之源，孝弟是水流底第一坎，仁民是第二坎，愛物則三坎也。

又曰：　問：「『孝弟為仁之本』，便是『物有本末，事有終始，知所先後』之意？」曰：「然。」

集注原文云「本」是「根本」，與下文「本立而道生」之「生」字相聯，已得論語原旨。語類改作「終始先後」解，與注文不同。水流之喻，又是取之孟子「如火始然，如泉始達」之義，仍是不得已而曲解。

語類又曰：

「仁者愛之理」，是將仁來分作四段看。仁便是愛之理，義便是宜之理，禮便是恭敬之理，智便是分別是非之理。理不可見，因其愛與宜，恭敬與是非，而知有仁、義、禮、智

之理在其中，乃所謂「心之德」。

仁、義、禮、智就論孟看，皆指行事，而宋儒必轉言其指「理」。然朱子注論語云：「義者，事之宜」，「禮者，天理之節文」，智字則不特爲加注，尚不見有大害。若語類此條，則顯見牽強。果此四字皆指理，試問何來有不仁、不義、無禮、不智之稱？不義只是失行事之宜，豈能謂失宜之理？不智只是遇事不能分別是非，豈能謂不合分別是非之理乎？此因程朱認仁義禮智是「性」，又謂「性即理」，乃不得不造此曲釋。

語類又曰：

或問：「仁者心之德，愛之理。」曰：「愛之理便是心之德。公且就氣上看，如春、夏、秋、冬，須看他四時界限，又卻看春如何包得三時。四時之氣，溫涼寒熱；涼與寒既不能生物，夏氣又熱，亦非生物之時；惟春氣溫厚，乃見天地生物之心。到夏是生氣之長，秋是生氣之斂，冬是生氣之藏。若春無生物之意，後面三時都無了。此仁所以包得義、禮、智也。明道所以言義、禮、智皆仁也。」

鄭玄以「相人偶」訓仁。今若謂仁是人羣相處之道，則義、禮、智亦莫非人羣相處之道。本此而言仁包四德，猶之可也。此處以仁、義、禮、智分屬春、夏、秋、多四時，語類又一條又將仁、義、禮、智分屬東、西、南、北四方，青、紅、白、黑四色；故知程朱言性多有承襲漢儒陰陽五行家言，宜其與孟子言性有違隔。

語類又曰：

舉程子說云：「性中只有個仁、義、禮、智，何嘗有孝弟來？」說得甚險。自未知者觀之，其說亦異矣。

朱子雖尊承二程，然於二程立說，亦非一一墨守。語類中對二程說，多有是正或非難語，彙集之當踰數百條以上。朱子注論語，遇二程語與論語原旨不合者，多依違兩可，或曲意調停；獨於本章，朱子縱謂二程「說得甚險」，又謂「自未知者觀之，其說亦異矣」，然仍一意堅守，絕無游移之意。緣此論「性」一節，乃程朱思想大體系所關，稍有轉側，牽動甚大，故不容含糊。

四

八佾篇：

王孫賈問曰：「與其媚於奧，寧媚於竈，何謂也？」子曰：「不然。獲罪於天，無所禱也。」

朱注：

天即理也，其尊無對，非奧竈之可比也。逆理則獲罪於天矣，豈媚於奧竈所能禱而免乎？言但當順理，非特不當媚竈，亦不可媚於奧也。

今按：此注「天即理也」四字，清儒大肆詬病。若僅謂「天尊無對，逆理則獲罪於天矣，故但當順理」云云，此亦無何不可。今必謂「天即理」，則當云獲罪於天即是逆理，或逆理即是獲罪於天；然朱子亦似心知其不安，乃改下一「則」字，曰「逆理則獲罪於天矣」，則仍見「天」之不

即是「理」。論語他節「天」字，朱子亦不一一以「理」字作注。又如孟子「天之降才爾殊」，豈能云「理之降才爾殊」乎？中庸「天命之謂注」，又豈能云「理命之謂性」乎？然此處朱子終下此一注曰「天即理也」。此非朱子之輕率處，而實是朱子之鄭重處。此等乃程朱、孔孟思想絕大歧異所在，孰是孰非，非訓詁考據之所能定也。

孔孟言「天」，莊周已改易爲「自然」字，老子已改易爲「道」字，易家、陰陽家又改易爲「氣」字、「陰陽」字、「五行」字，魏王弼又改易爲「無」字。此等轉變，就思想史言，不得謂其非有一種重大之進展。惟在萬事萬物之上既抹去了一「天」，則於萬事萬物之中，不得不推尋出一「理」。故自王弼下至郭象，即好言「理」字。佛家亦莫能自外，如竺道生亦常言此「理」字。下至宋儒，周濂溪言「無極太極」，言「陰陽五行」，此皆孔孟當時所不言，皆起孔孟之後，晚周先漢始盛言之。若求從此重回到孔孟，於是濂溪有「立人極」之說。此亦一種不得已也。橫渠謂「爲天地立心，爲生民立命」，此亦猶之濂溪，求於「無極太極」之外立此「人極」。二程始言「性即理」。則人與萬物同屬此自然界，同此氣質，同有一分之理，又何以自異？因此不得不於「氣質之性」之外再添上一「義理之性」，亦猶濂溪於「無極太極」外，仍須添出一「人極」也。惟「人極」終不能超於「無極太極」之外，而程子言「性即理」，亦以此「

理」字兼包天、人；則朱子「天即理」之說，亦是順理成章，有非如此說之而不可之勢。於是遂發展出其理氣論，理在氣之中，又必認其當在氣之先。故「天即理也」一語，實自孔孟以下，在思想史上經歷了無數曲折波瀾，而始成立此一語者。此乃一包涵總括語，經千錘百鍊而來。清儒輕肆譏彈，亦僅見其爲短識淺見而已。然程朱與孔孟在思想大體系上之歧趨，則正由此而顯。

程朱言「性即理」、「天即理」，着重此一「理」字，萬物不在理外，於是又言「格物窮理」；其本意則爲「立人極」，而必取徑於格物。然所格者，乃物之氣質乎？抑物之義理乎？又豈在氣質之外，別有一番義理存在乎？抑且格物有不勝格之勢，而人極之立則不可待。無怪象山視朱子爲「支離」矣。象山不喜濂溪言「無極」，又不喜朱子之從事於「格物」，乃主回到孟子，而主張「心即理」。然言「心即理」，終嫌單薄。陽明承之，又說到：「人的良知，就是草木瓦石的良知。草木瓦石無人的良知，不可以爲草木瓦石；天地無人的良知，亦不可爲天地。」如此則良知易簡，豈不仍支離流漫到天地萬物那一邊去？船山承王學之窮，又主回歸於橫渠。蓋橫渠正蒙獨於「氣」之上重提一「神」字，「窮神知化」即是「盡性知命」，似較程朱格物窮理，陸王反求之心，更爲於孔孟原初本意相近。然「神」字終嫌虛，「理」字較近實，故朱子捨橫渠而取二程，亦有其抉擇。此等處極複雜，本文只在指示程朱與孔孟相異處，不在評定其是非

得失。

語類討論此章凡六條，可見當時人對「天即理也」之注文已不覺驚奇，故亦引不起討論。茲僅引其一則，乃是六條中僅討論及於「天即理」之說者：

問：「獲罪於天，集注曰：『天即理也』，此指獲罪於蒼蒼之天耶？抑得罪於此理也？」曰：「天之所以為天者，理而已。天非有此道理，不能為天。故蒼蒼者即此道理之天，故曰其體即謂之天，其主宰即謂之帝。如父子有親，君臣有義，雖是理如此，亦須是上面有個道理教如此始得。但非如道家說眞有個三清大帝著衣服如此坐耳。」

此條指「蒼蒼者」爲天，又曰「其體即謂之天」，是天亦只指「氣」言，亦是形而下者；惟「理」始是一切之所以然，始是形而上。一切理雖若平鋪散放，上面則若有一箇理教一切理如此，此即「天即理也」之「理」，亦即程子之所謂「天理」。程子嘗曰：「吾學雖有所授受，天理二字，卻是自家體貼出來。」可見此二字，乃程學特見精神處。至云「其主宰即謂之帝」，其實作爲天地間一切主宰者仍此理，非謂眞有一上帝存在。朱子意如此。可謂乃程學嫡傳所在。

五

公冶長篇：

子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。」

朱注：

文章，德之見乎外者，威儀、文辭皆是也。性者，人所受之天理；天道者，天理自然之本體；其實一理也。言夫子之文章，日見乎外，固學者所共聞；至於性與天道，則夫子罕言之，而學者有不得聞者。蓋聖門教不躐等，子貢至是始得聞之而歎其美也。

程子曰：「此子貢聞夫子之至論而歎美之言也。」

性與天道，孔子罕言之，其門人不得聞。而程朱則常言之。日與其門人所討論者，主要即在此。故此章子貢明稱「不可得而聞」，而程子必謂其乃「聞而歎美之」，朱子又闡釋程子之言，謂「

教不躐等，子貢至是乃始聞之」，皆非論語原義。

又按：「性」與「天道」，子貢明明分作兩項說，而朱子之注則合爲一事，謂「其實一理也」。既謂「性即理」，又謂「天即理」，則此二者宜無大分別。此皆顯與論語原義不合。

語類討論此章者凡十二條，茲再擇引分說如下：

性與天道，性是就人物上說，天道是陰陽五行。

今按：此證程朱沿襲晚周以及漢儒以陰陽五行說天，孔子當時則絕未有此。綜觀論語各章言「天」字可見。

問：「孔子言性與天道不可得而聞，而孟子教人乃開口便說性善，是如何？」曰：「孟子亦只是大概說性善，至於性之所善處也少得說。須是如說『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也』處，方是說性與天道爾。」

孟子道性善，已與孔子言性略有不同。易繫傳尤晚出。先秦儒家思想，自有此三階段之演變。程朱立說，多據易繫傳，而謂易繫傳乃孔子語；又不認孟子與孔子在思想進展上亦可有異同，而必

混合通說之，認爲只是一理；所以程朱與孔孟終有未合處。

問：「集注說性以人之所受而言，天道以理之自然而言。不知性與天道亦只是說五常人所固有者，何故不可得聞？莫只是聖人怕人躐等否？」曰：「這般道理，自是未消得理會。且就它威儀、文辭處學去，這處熟，性、天道自可曉。」又問：「子貢旣得聞之後，歎其不可得聞，何也？」曰：「子貢亦用功至此，方始得聞。若未行得淺近者，便知得他高深作甚麼？教聖人只管說這般話，亦無意思。天地造化陰陽五行之運，若只管說，要如何？聖人於易，方略說到這處。『子罕言利，與命，與仁』，只看這處，便見得聖人罕曾說及此。又擧『子所雅言，詩、書、執禮，皆雅言也』，這處却是聖人常說底。後來孟子方說那話較多。」

此條兩問皆有意思。朱子所答，似未足解問者所疑。論語本章，文義明白，隨文說之，義本自見，而程朱必羼以己說，故終亦難於自圓其說。

問：「子貢是因文章中悟性、天道，抑後來聞孔子說邪？」曰：「是後來聞孔子說。」

曰：「文章亦性、天道之流行發見處。」曰：「固亦是發見處，然他當初只是理會文章，後來是聞孔子說性、天道。今不可硬做是因文章得。」

問：「舊時說性與天道便在這文章裏，文章處即是天道。」曰：「此學禪者之說。若如此，孟子也不用說性善，易中也不須說『陰陽不測之謂神』。這道理也著知，子貢當初未知得，到這裏方始得聞耳。」

問：「謝氏性、天道之說，先生何故不取？」曰：「程先生不曾恁地說。程先生說得實，他說得虛。」問：「先生不取謝氏說者，莫是為他說只理會文章，則性、天道在其間否？」曰：「也是性、天道只在文章中。然聖人教人也不恁地，子貢當時不曾恁地說。」

以上三條，牽涉到另一問題去。關於「性與天道」之解釋，乃程朱思想與孔孟歧趣大綱宗所在，已可由上引論語諸章朱注而見其大概。語類此三問所牽連者，乃「性與天道」即在「文章」中見，形上、形下一以貫之，在日常人生中即是妙道流行。此等說法，朱子認為乃學禪者之說。然朱子在此方面，態度頗為游移，故又說：「也是性、天道只在文章中。」又謂：「且就它威儀、文辭處學去，這處熟，性、天道自可曉。」但又謂：「程先生不曾恁地說。」惟謝顯道乃程門高

第弟子，其末梢流入禪去，亦由二程平常教人本是有禪味。程氏於論語此章雖未如此說，然在說他章時，確有類此說法。

此上乃專就其論「性與天道」者言。此下專就其討論日常人生者言。即此兩端，可見孔孟、程朱歧趨所在。

六

先進篇：

子路、曾皙、冉有、公西華侍坐。……「點，爾何如？」鼓瑟希，鏗爾，舍瑟而作，對曰：「異乎三子者之撰。」子曰：「何傷乎？亦各言其志也。」曰：「暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」夫子喟然歎曰：「吾與點也。」

朱注：

曾點之學，蓋有以見夫人欲盡處，天理流行，隨處充滿，無少欠闕。故其動靜之際，從容如此。而其言志，則又不過即其所居之位，樂其日用之常，初無舍己為人之意；而其胸次悠然，直與天地萬物上下同流，各得其所之妙，隱然自見於言外。視三子之規規於事為之末者，其氣象不侔矣。故夫子歎息而深許之。而門人記其本末獨加詳焉，蓋亦有以識此矣。

程子曰：「古之學者，優柔厭飫，有先後之序。如子路、冉有、公西赤言志如此，夫子許之亦以此，自是實事。後之學者好高，如人游心千里之外，然自身卻只在此。」

又曰：「孔子與點，蓋與聖人之志同，便是堯舜氣象也。誠異三子者之撰，特行有不掩焉耳，此所謂狂也。子路等所見者小，子路只為不達『為國以禮』道理，是以哂之。若達，卻便是這氣象也。」

又曰：「三子皆欲得國而治之，故夫子不取。曾點狂者也，未必能為聖人之事，而能知夫子之志，故曰『浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸』，言樂而得其所也。孔子之志，在於『老者安之，朋友信之，少者懷之』，使萬物莫不遂其性；曾點知之，故夫子喟然歎曰『吾與點也』。」

又曰：「曾點、漆雕開已見大意。」

今按：論語本文「夫子喟然歎曰：吾與點也」凡十字，朱注化了一百三十七字，憑空發揮一篇大理論。從來注書無此體例。可見朱子當時心中極重視此一番道理，又因從來未經人闡發到，故不覺詳盡落筆也。

又引程子語四條之多，此亦特殊。程子謂「曾點便是堯舜氣象」，此與言「性中曷嘗有孝弟來」，皆是極大膽、極創闢語，既是從來未經人道過，道來也實足駭人聽聞。惟自朱子以後，二程被世推尊已久，故遂習焉而不察耳。

今問曾點何以便是堯舜氣象？朱注以十六字爲之說明，曰：「人欲盡處，天理流行，隨處充滿，更無欠闕。」又另增一番話補足之，曰：「其胸次悠然，直與天地萬物上下同流，各得其所之妙，隱然自見於言外。」今試問論語原文十字，何以眞見有此等境界與氣象乎？豈不因朱子補入此一段注，讀者並正文與注文連續讀之，遂亦覺其如此。其實乃朱子意，非論語意也。從來皆知朱子大學格物補傳，把他自己一番「格物窮理」之大見解裝進大學，遂使讀者疑若古人眞有此意。惟大學格物補傳，朱子明說是增補進去，非大學本文；而論語本章此段之注，則更易使人受

其催眠，彷彿若孔子當時喟然一歎實是眞有此意想與義蘊。故其影響入人之深，實不下於格物一傳。如明儒多知辨「格物」，而亦多喜言「與點」之嘆，即可知矣。

黃東發日鈔曾論及此章孔子之歎，云：

> 夫子以行道救世為心，而時不我與，方與二三子相講明於寂寞之濱，而忽聞曾點浴沂之言，若有獨契其浮海居夷之志，曲肱飲水之樂，故不覺喟然而歎；蓋其意之所感者深矣。

黃氏乃朱門後學，此條卻較近論語本章原義，比之朱注，遙為穩愜。孔子心在行道救世，論語隨處可證。此一行道救世之心，亦可即以朱子所謂「人欲盡處，天理流行」之心說之。惟其志既在行道救世，而道終不獲行，世終不得救，則何得謂其「隨處充滿，無少欠闕」乎？當知正為此心天理流行，故道不行，世不救，終覺是一大欠闕。故曰：「吾非斯人之徒與而誰與。」又曰：「天下有道，丘不與易。」又曰：「甚矣吾衰也，久矣吾不復夢見周公。」又有「欲居九夷」之想，有「吾已矣夫」之歎。孟子嘗曰：「天下有饑者，猶己饑之，天下有溺者，猶己溺之。」天下多饑溺，豈遂「胸次悠然，與天地萬物上下同流」乎？雖曰「禹、稷、顏回，易地則皆然」，然顏子之簞食瓢飲，居陋巷而樂者，亦以求道為樂耳；不如朱子所謂「即其所居之位，樂其日用

之常」也。明道嘗謂：與弟伊川，「再見茂叔後，吟風弄月，有『吾與點也』之意。」此自是二程自己學脈，不得謂孔子在當時亦復如是。

明道又言：「泰山爲高矣，然泰山頂上已不屬泰山。雖堯舜事業，亦只是如太虛中一點浮雲過目。」惟其如此故曰「視三子之規規於事爲之末者，其氣象不侔矣」。然「事業」乃古人所共重，「氣象」乃程朱所獨尊。朱子嘗言：「程先生所言實，上蔡所言則虛。」今試問氣象是實，事業是虛乎？抑事業爲實，氣象爲虛乎？

論語稱歎堯舜語亦屢見。泰伯篇：

子曰：「堯之為君也，巍巍乎！惟天為大，惟堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉。巍巍乎！其有成功也。煥乎！其有文章。」

惟其有「成功」，有「文章」，故得成堯舜之大。惟天亦然，「四時行，百物生」，皆以事業與成功而成天之大也。天亦豈徒以氣象爲大乎？

雍也篇：

子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！」

是堯舜君臨天下，尚不能「濟眾博施」；如何浴沂風雩，遂可「使萬物各遂其性」？此等皆大可商榷。

語類討論此章者共五十條。蓋「與點」一歎，乃宋儒當時一重大題目，故爭相討論及此。然細玩語類各條，似朱子意態已與注論語有不同。茲再略引分說如下：

曾點言志，當時夫子只是見他說幾句索性話，令人快意，所以與之。其實細密工夫卻多欠闕，便似莊列。如季武子死，倚其門而歌，打曾參仆地，皆有些狂怪。

此一條說曾點「狂怪」，顯與論語注大不同。又曰：

他大綱如莊子。明道亦稱莊子，云：「有大底意思。」又云：「莊生形容道體，儘有好處。」邵康節晚年意思正如此，把造物世事都做則劇看。曾點見得大意，然裏面工夫卻疏略。明道亦云：「莊子無禮無本。」

此條亦以曾點比莊周，又言明道亦有欣賞莊周語，而引其「無禮無本」之說。所指皆甚平實，遠非注論語時以曾點擬堯舜之意態。又曰：

只怕曾點有莊老意思。他也未到得便做莊老，只怕其流入於莊老。他卻是工夫欠細密。因舉明道說康節云：「堯夫豪傑之士，根本不貼貼地。」又曰：「今人卻怕做莊老，卻不怕做管商，可笑！」

此條仍以曾點與莊老、邵雍並提，最多只是「豪傑之士，不貼貼地」，那裏便見是「堯舜氣象」？其實明道有時也還是不貼貼地，仍有豪傑氣。即如云「堯舜事業如一點浮雲過目」，「曾點乃堯舜氣象」之類，皆是。至云「今人卻怕做莊老，不怕做管商」爲可笑，此乃朱子有意作廻護語，謂做莊周總比做管商爲佳耳。

問：「曾點浴沂氣象，與顏子樂底意思近否？」曰：「顏子底較恬靜，無許多事。曾點是自恁說，卻也好。若不已，便成釋老去。所以孟子謂之狂。顏子是孔子稱他樂，他不曾自說道我樂。大凡人自說樂時，便已不是樂了。」

此條平實有分寸。曾點浴沂尚不能比「顏子樂底意思」，何能遽是「堯舜氣象」？朱子注論語時說曾點心無欠闕，此處卻云：自說樂時未便是樂。朱子屢說曾點工夫疏略，此處卻說：幸而他只是說，若眞做，便成釋老去。此皆見其意態之變。又曰：

> 事亦豈可廢！若都不就事上學，只要便如曾點樣快活，將來卻恐狂了人去也。學者要須常有三子之事業，又有曾點襟懷，方始不偏。

此條亦不斥三子「規規於事爲之末」矣。又曰：

> 某嘗說曾晳不可學，他是偶然見得如此，夫子也是一時被他說得恁地也快活人，故與之。今人若要學他，便會狂妄了。夫子說：「吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之。」這便是狂簡，如莊列之徒皆是。他自說得恁地好，若是不裁，只管聽他恁地，今日也浴沂詠歸，明日也浴沂詠歸，卻做個甚麼合殺！

此條明明說：如曾點之輩，應加以裁正，否則將成無合殺。則朱子之意顯然可見矣。又曰：

程子論「三子言志，自是實事」一段，甚好。及論「夫子與點」一段，意卻少異。所以集注兩載之。

此條大可注意。謂程子「論三子言志自是實事一段甚好」，則言外見程子論「夫子與點」一段，在朱子意若有憾矣。其實程子論三子言志，謂：「古之學者有先後之序，三子言志如此，夫子許之亦以此，自是實事。後之學者好高，如人游心千里之外，卻自身只在此。」此乃謂三子言志地位儘低，然總還是實事，故夫子亦許之，不如後代學者志高而不實。朱子注論語時，依程意，謂：「視三子之規規於事爲之末者，其氣象不侔矣。」如此下語，確與所引程子四節語意相洽。程子此四節話，一論三子，一論曾點，前後語意並無相異。只因朱子後來自己意見逐漸變了，故又改換口氣，作此分析。讀者於此等處當細辨。

問：再看「浴沂」章程子云云。先生曰：「此一段惟上蔡見得分曉。蓋三子只就事上見得此道理，曾點是去自己心性上見得那本源頭道理。使曾點做三子事，未必做得。然曾點見處，雖堯舜事業亦不過以此為之而已。程子所說意思固好，但所錄不盡其意。看得來上面須別有說話在先，必說曾點已見此道理了，然後能如此，則體用具備。若如今恁地說，則

有用無體，便覺偏了。」

此一條，朱子正面闡釋程子意思。然謂「如今恁地說，則有用無體，便覺偏了」，則朱子對程子這幾段話，仍覺不甚妥愜。又曰「程子此一段話，惟上蔡見得分曉」，則朱子解釋二程語，依然要走上上蔡路子。此亦大可注意。又曰：

上蔡說「鳶飛魚躍」，因云：「知『勿忘，勿助長』，則知此；知此，則知夫子與點之意。」看來此一段好，當入在集注中「舞雩」後。

此條當與上引一條合看。前引公冶長篇「子貢文章性與天道」一節，朱子本不贊成上蔡之說；實則上蔡謂「性與天道即在文章裏」，正猶此處謂性與天道即在鳶飛魚躍上見。此即伊川所謂「體用一源，顯微無間」也。朱子所以有取於上蔡此一節話者，殆爲其講到「勿忘，勿助長」，見有下工夫處；所以不取於上蔡「性天文章」一節話者，殆爲其不見有下工夫處，故謂「程先生說得實，他說得虛」。朱子此處又謂「程子語若如今恁地說，則有用無體」者，是亦嫌程子語落虛了。可見朱子此等處雖大體仍遵二程，遇爲二程語作解釋，亦不得不借徑於上蔡之說。然朱子究

是平實，故在此等處總見其頗費斟酌調護之苦心。後代傳說，朱子於易簀前曾悔集注「吾與點也」一節未能改定，恐遺誤後學。雖無確證，然細讀語類關於此章之許多討論，似朱子確亦有此悔。而本章集注之有失論語原旨，則更可見。明儒仍襲宋儒遺風，張皇「與點」一章，則朱注少此一改，其影響亦不可謂不鉅矣。

七

公治長篇：

子使漆雕開仕。對曰：「吾斯之未能信。」子說。

朱注：

斯，指此理而言。信，謂眞知其如此，而無毫髮之疑也。開自言未能如此，未可以治人，故夫子說其篤志。

程子曰：「漆雕開已見大意，故夫子說之。」

又曰：「古人見道分明，故其言如此。」

謝氏曰：「開之學無可考。然聖人使之仕，必其材可以仕矣。至於心術之微，則一毫不自得，不害其為未信。此聖人所不能知，而開自知之。其材可以仕，而其器不安於小成，他日所就，其可量乎？夫子所以說之也。」

此條「斯」字顯指仕言，謂己於仕事勝任否未能自信也。而朱子以「理」字釋之，謂其「未能眞知此理而無毫髮之疑」，則試問此理又何理乎？

又朱子此章注引程子語，又引謝子語；朱注謂「無毫髮之疑」，即採上蔡「心術之微，一毫不自得，不害爲未信」語來。此章注語當與「吾與點也」注合看。程子謂「曾點、漆雕開已見大意」，語類朱子謂「三子只就事上見得此道理，曾點是去自己心性上見得那本源頭道理」；亦猶此章引上蔡從心術微處闡述漆雕開已見大意也。細玩本章所引上蔡語，似主要尚不在見此理，而更要在信得及此心之所見。此顯是禪味深厚，孔門當時決不有此等意態。

語類討論本章，亦得三十條，茲再節鈔分說如下：

上蔡言漆雕開不安於小成，是他先見大意了，方肯不安於小成。若不見大意者，只安於小

成耳。

上蔡之意，出仕治民僅是小成，在心術微處用工夫，始可直入聖域也。程子謂子路、冉有、公西赤三子，「皆欲得國而治之，故夫子不取」，此即上蔡所謂「安於小成」者也。漆雕開其材可以仕而不仕，故謂其「已見大意」。上蔡此等處，直是二程眞旨嫡傳。朱子本章注僅云：「開自言未能如此，未可以治人，故夫子說其篤志。」不謂「其材可以仕而不仕」，下語謹愼，意態亦平易；較之程、謝，顯有距離。

問：「漆雕開與曾點孰優劣？」曰：「舊看皆云曾點高，今看來，卻是開著實，點頗動蕩。」

此又見朱子平實處。「舊看皆云曾點高」，蓋自程門相傳看法如此。朱子稍後始對曾點常加疑問糾正之辭，而於漆雕開則較多稱許。

問：「恐漆雕開見處，未到曾點？」曰：「曾點見雖高，漆雕開卻確實，觀他『吾斯之未能信』之語可見。」

程子曰：「點與聖人之志同，便是堯舜氣象。」當時程門意見，似乎認爲曾點已見到此理，而又無不自信處，故許爲高於漆雕開。朱子卻因漆雕開之不自信而稱其「確實」。此朱子學脈從二程轉手處，尚論者當深細體會。

問：「曾點、漆雕開已見大意。」曰：「漆雕開想是灰頭土面，樸實去做工夫，不求人知底人。雖見大意，也學未到。若曾皙，則只是見得，卻不曾下工夫。」

朱子意頗不許曾點，就此引諸條皆可見。語類討論「與點」章亦有較量此兩人處，今再補錄一則於下：

若是曾皙，則須是更去行處做工夫始得。若不去做工夫，則便入於釋老去也。觀季武子死，曾點倚其門而歌。他雖未是好人，然人死而歌，是甚道理？此便有些莊老意思。程子曰：「曾點、漆雕開已見大意。」看得來漆雕開為人卻有規矩，不肯只恁地休，故曰：「吾斯之未能信。」

朱子不喜曾點語，在語類中隨處可見；只爲程門相傳推尊此人，故終還稱其有見。至於漆雕開，

程子雖以「已見大意」許之，然終不如許與曾點之高；而朱子乃處處倒轉此兩人之地位。此皆自集注已成之後而始有此轉變。

八

先進篇：

子曰：「從我於陳蔡者，皆不及門也。」德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓。言語：宰我、子貢。政事：冉有、季路。文學：子游、子夏。

朱注：

弟子因孔子之言，記此十人，而並目其所長，分為四科。孔子教人各因其材，於此可見。程子曰：「四科乃從夫子於陳蔡者爾。門人之賢者，固不止此。曾子傳道而不與焉，故知十哲，世俗論也。」

本章朱子注文極平實。引程子語謂「十哲世俗之論」，又是「不貼貼地見豪傑氣」。若論相從於陳蔡時，游、夏尚年幼，決不相及。若論「曾子傳道」，則從古皆謂孔子傳道於七十子，惟自禪宗達摩至慧能，始有衣缽，一線單傳；孔子寧有信物獨付曾參乎？程子謂「門人之賢固不止此」，其心中除「曾子傳道」之外，尚有「曾點、漆雕開已見大意」；如子路、冉有所見者小，而轉列之十哲，故目之爲「俗論」也。

九

子張篇：

子游曰：「子夏之門人小子，當洒掃應對進退，則可矣。抑末也，本之則無，如之何？」子夏聞之，曰：「噫！言游過矣。君子之道，孰先傳焉？孰後倦焉？譬諸草木，區以別矣。君子之道，焉可誣也？有始有卒者，其唯聖人乎！」

朱注：

言君子之道，非以其末爲先而傳之，非以其本爲後而倦教。但學者所至，自有淺深，如草木之有大小，其類固有別矣。若不量其淺深，不問其生熟，而概以高且遠者強而語之，則是誣之而已。君子之道，豈可如此？若夫始終本末，一以貫之，則惟聖人爲然，豈可責之門人小子乎？

程子曰：「君子教人有序，先傳以小者、近者，而後教以大者、遠者。非先傳以近小，而後不教以遠大也。」

又曰：「洒掃應對，便是形而上者，理無大小故也。故君子只在謹獨。」

又曰：「聖人之道，更無精粗，從洒掃應對與精義入神，貫通只一理。雖洒掃應對，只看所以然如何。」

又曰：「凡物有本末，不可分本末爲兩段事。洒掃應對是其然，必有所以然。」

又曰：「自洒掃應對上便可到聖人事。」

朱子引程子語後又自加按語云：

愚按：程子第一條，說此章文意最爲詳盡。其後四條，皆以明精粗本末，其分雖殊，而理

則一。學者當循序而漸進，不可厭末而求本。蓋與第一條之意實相表裏，非謂末即是本，但學其末而本便在此也。

今按：本章朱子注文極爲平實明盡。下引程子語凡五則，朱子又爲加按語，謂所引第一條「說此章文意最爲詳盡」，是也。至此下四條，顯與論語原旨不合。既曰「聖人之道更無精粗」，又曰「物有本末，而不可分本末爲兩段事」，又曰：「自洒掃應對上便可到聖人事。」凡此，與子游、子夏原意皆有違異。朱子按語謂其「實相表裏」，此自朱子語爾。程子語之本眞涵義似不如此。但細玩程子原文可見。此又朱子著意彌縫之一迹也。

語類討論本章者共凡二十條，茲再節錄分說如下：

問：「洒掃應對」章程子曰四條。曰：「此最難看。少年只管不理會得『理無大小』是如何，此句與上條『教人有序』都相反了。多問之前輩，亦只似謝氏說得高妙，更無捉摸處。因在同安時，一日，差入山中檢視，夜間忽思量得不如此。其曰理無小大，無乎不在，本末精粗，皆要從頭做去，不可揀擇；此所以為教人有序也。非是謂『洒掃應對』便是『精義入神』，更不用做其他事也。」

今按：朱子此番解釋，誠是周匝圓到，無奈程子語意實非如此。抑且朱子在他處亦曾依照程子意說之，如述而篇「吾無隱乎爾」章，語類有三條，茲摘錄其二如下：

夫子嘗言「中人以下，不可以語上」也，而言性與天道則不可得而聞。想是不曾得聞者疑其有隱。不知夫子之坐作語默，無不是這個道理；風霆流形，庶物露生，無非教也。聖人雖教人洒掃應對，這道理也在裏面。

如此條所說，乃頗與程子語意相當。謝上蔡本說「性與天道即在這文章裏」，而朱子說「性與天道」章不之取；今說「無隱乎爾」章，仍落到上蔡圈裏。此等處，朱子儘只依違。一面覺得程門此等話有理，一面又恐其有流弊，故有時這樣說，有時那樣說，總不使偏鋒話。此皆朱子之極費斟酌調停處。又曰：

問：「伊川言：『聖人教人常俯就，若是掠下一著教人，是聖人有隱乎爾。』何也？」曰：「道有大小精粗，大者、精者固道也，小者、粗者亦道也。觀中庸言『大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極于天』，此言道之大處。『優優大哉，禮儀三百，威儀三千』，是言

道之小處。聖人教人，就其小者、近者教人，便是俯就。然所謂大者、精者，亦只在此，初無二致。要在學者下學上達自見得耳，在我初無所隱也。」

程子言「聖人之道更無精粗」，又曰「理無大小」，朱子則緩其辭曰「道有大小精粗」。凡二程語露豪傑氣，若有不貼貼地處，朱子都把其稜角來磨了。然說本章大義，仍採二程說，則明白可見。而於「洒掃應對」章，則說得更圓到些。

問：「伊川云：『洒掃應對便是形而上者，理無大小故也。故君子只在謹獨。』又曰：『聖人之道，更無精粗，從洒掃應對與精義入神，貫通只一理。雖洒掃應對，只看所以然如何。』」曰：「某向來費無限思量，理會此段不得。如伊川門人都說差了。且是不敢把他底做不是，只管就他底解說，解來解去，只見與子夏之說相反，常以為疑。子夏正說有本有末，如何諸公都說成末即是本？後在同安，出往外邑定驗公事，路上只管思量，方思量得透。當時說與同官某人，某人亦正思量此話起，頗同所疑。今看伊川許多說話時，復又說錯了。所謂『洒掃應對與精義入神，貫通只一理，雖洒掃應對，只看所以然如何』，此言洒掃應對與精義入神是一樣道理，洒掃應對必有所以然，精義入神亦必有所以然；其曰『

通貫只一理』，言二者之理只一般，非謂洒掃應對便是精義入神；固是精義入神有形而上之理，即洒掃應對亦有形而上之理。」問：「集注云：『始終本末一以貫之，惟聖人為然』，此解得已分明，但聖人事是甚麼樣子？」曰：「如云『下學而上達』，當其下學時，便上達天理是也。」

今按：朱子對此番道理，確曾大費過思量。伊川云：「從洒掃應對與精義入神，貫通只一理。」則「洒掃應對」便是形而上者。此即「顯微無間，體用一源」之義。而此一理，從上蔡說，則只在心術微處可見。故曾點之浴沂詠歸，此番心情便即是堯舜心情。堯舜事業，只從此心情中流出。故說曾點浴沂詠歸「便是堯舜氣象」。若把此一番理論再推申，再凝斂，便開象山「先立乎其大者」、「心即理」之主張。只爲伊川說話較明道多了些、密了些，此下遂有朱子「格物窮理，以求其一旦豁然貫通」之說。然朱子說來說去，仍不能全否定了象山之立論。細玩此條，朱子同安路上是一悟，如上引語類一條，即是同安路上所悟，明白認定說「非謂洒掃應對便是精義入神，更不用做其他事」；但此條則在同安路上悟後，到得看伊川許多說話時，又覺得自己以前說錯了，便又說「洒掃應對亦有形而上之理」，「下學時便上達天理」。此見朱子心中仍是依

違游移，儘求斟酌調停，總是彌縫難合也。

問：「程子云：『故君子只在謹獨』，何也？」曰：「事有大小，理卻無大小，合當理會處，便用與他理會，故君子只在謹獨。不問大事小事，精粗巨細，盡用照管，盡用理會。不可說個是粗底事，不理會，只理會那精底。既是合用做底事，便用做去。又不可說洒掃應對便是精義入神。洒掃應對只是粗底，精義入神自是精底。然道理都一般，須是從粗底、小底理會起，方漸而至於精者、大者。所以明道曰：『君子教人有序，先傳以近者、小者，而後教以大者、遠者。非先傳以近小，而後不教以遠大也。』或云：『洒掃應對非道之全體，只是道中之一節。』曰：『合起來便是道之全體，非大底是全體，小底不是全體也。』問：『伊川言：『凡物有本末，不可分作兩段。』』曰：『須是就事上理會道理，非事何以識理？洒掃應對，末也；精義入神，本也。不可說這個是末，不足理會，只理會那本，這便不得。又不可說這末便是本，但學其末，則本便在此也。』」

此條仍是同安路上所悟語。此乃朱子「格物窮理」精神。朱子謂：「非事何以識理？」故不喜上蔡、象山專就心上說。

問：「子游知有本而欲棄其末，子夏則以本末有先後之序，程子則合本末以為一而言之。詳味先生之說，則所謂洒掃應對固便是精義入神事，只知於洒掃應對上做工夫，而不復深究精義入神底事，則亦不能通貫而至於渾融也。惟是下學之既至而上達益加審焉，則本末透徹而無遺矣。」曰：「這是說洒掃應對也是這道理，若要精義入神，須是從這裏面會將去。如公說，則似理會了洒掃應對了，又須是去理會精義入神；卻不得程子說，又便是子夏之說。」

此條問得極清晰扼要。朱子只說「格物」雖有不同，「窮理」則只是一貫，從此上再把程子說與子夏說分疏，便見程子說更高過了子夏說。其實則仍是同安路上所悟，只彌縫更密，說來更圓到。又曰：

先傳後倦，明道說最好。伊川與上蔡說，須先理會得子夏意方看得。

此條最見調停甚苦，而亦最見分寸。謂「伊川與上蔡說，須先理會子夏意方看得」，下語極斟酌有力。其實二程當時，極多突出語、過高語，學者必先理會得論、孟眞意，方可看得。又如讀論

語注，亦須先理會得朱注，然後其圈外所引二程語及其他諸家語方可看得。如此分別而看，逐一理會，有離有合，有出有入，可見義理之無窮。若誤謂朱子語即是程子語，又誤謂程朱語即是論、孟原旨，即是孔孟語，則至少已違失朱子「格物窮理」之教矣。

問：「程子曰：『洒掃應對，與佛家默然處合』，何也？」曰：「默然處只是都無作用。非是取其說，但借彼明此。洒掃應對，即無聲無臭之理也。」

二程當時，有許多突出語、過高語，有許多「不貼貼地見豪傑氣」語，多半借用佛氏禪宗。縱謂「非是取其說」，然「借彼明此」，已為儒、釋作溝通橋樑。故曰「彌近理而大亂真」。究已引進了許多釋氏之「近理」處，但又要力辨其「亂真」處。欲究程朱與孔孟異同，此等處最當著眼。

又曰：

一日夜坐，聞子規聲，先生曰：「舊為同安簿時，下鄉宿僧寺中，衾薄不能寐。是時正思量『子夏之門人小子』章，聞子規聲甚切。今纔聞子規啼，便記得是時。」

又附注另一錄云：

思量此章，理會不得，橫解豎解，更解不行，又被杜鵑叫不住聲。

語類記此條者又自附一注云：

當時亦不能問。續檢尋集注此章，乃是程子諸說多是明精粗本末，分雖殊而理則一，似若無本末，無小大。獨明道說「君子教人有序」等句分曉，乃是有本末小大。在學者則須由下學乃能上達，惟聖人合下始終皆備耳。此是一大統會，當時必大有所省。所恨愚暗，不足以發師誨耳。

今按：細玩此條，朱子當時同安路上一悟，實是思量甚苦後乃得之。即今讀此條，當時情況，猶可依稀想像。後人僅讀論語朱注，以爲循朱注即可明得論語本旨，若不檢尋語類，又焉知此中有如許曲折，如許苦心乎？

記此條者謂此是「一大統會」，誠然誠然。本篇偶拈「吾與點也」章至此，皆在此一統會中。論語他章與此「一大統會」相關涉處尙多，本篇僅發其例於此，不復詳引。

以上僅就論語朱注，擇取其有關「性與天道」之認識，及有關日常人生之體會者，就此兩大綱，各舉數條，粗加陳說，而程朱、孔孟思想歧異處，亦已約略可見。若欲再作深究，此當更端別撰，非本文所能盡也。

（民國五十三年二月清華學報新四卷二期）

四書義理之展演

一

中國人在宋以前，大家都讀五經，宋以後，大家必讀四書：論語、孟子、大學和中庸。今天我要講的，就是關於四書義理的問題。我們首先要問：四書的義理，是共通一致的？還是各別相異的呢？在我個人認爲，它們間的義理，是共通一致的。可是從另一方面看，四書的義理，又是各別不同的。論語是論語，孟子是孟子，大學、中庸自是大學、中庸。

共通一致和各別相異似乎對立，其實不然。學、庸、論、孟的義理，是在它們的共同一致下，有其各別相異。大綱領相同，小節目差異。從瞭解其各別相異之點，去體察其共同一致性，就是我今天講題的主旨。

論語、孟子本原是獨立成書，大學、中庸則是屬於小戴禮記中的兩篇。雖然唐以前就有人注過論、孟，蕭梁以後就有人對中庸下過講解，但把這四書視爲一個思想體系而予以表章的，卻從宋代二程和朱子開始。他們認爲四書是一脈相承的，論語屬孔子，大學屬曾子，中庸、孟子分屬子思與孟子。

就成書的早晚來看，學、庸定在孟子之後。從文學史的觀點來看，論語、孟子爲記言體裁，一若後代的「語錄」。論語篇章多短，大都爲門弟子所記。孟子七篇，也是記言。如梁惠王篇，記孟子與梁惠王的問答。大抵七篇爲孟子自作。朱子說此書文章一貫，文筆絕佳，他的門人未必寫得出。

孟子比論語前進了，主要的是論語章節短，孟子篇幅長。至於大學，一起頭：

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。

中庸開宗明義：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。

簡單扼要地把全書綱領明白提出。論文章體裁，便知學、庸比孟子又進一步。老子道德經和大學、中庸同樣文體，上篇：

道可道，非常道。名可名，非常名。無名，天地之始；有名，萬物之母。

也將一書主旨，首先提出。莊子也是記言文體，與論、孟相同。不過論、孟是實有此問答，莊子則多假託寓言，如鯤與鷽鳩之問答即是。其次，莊子每篇都有題目，和後來荀子等相似，與論、孟之學而、梁惠王不同。總之，由文體演變來看，莊子在老子先。議論體的學、庸，該在記言體的論、孟之後。

二

茲先講論、孟，再及學、庸。

孔、孟講義理，可說完全相同。但在大的義理之下，亦有其各別之相異處。唐以前人，每以周公、孔子並稱。但並不以孔、孟並稱。宋以後人，始並稱孔、孟。史記，孔子有「世家」，

孟、荀合列一「傳」。戰國祇以孔、墨齊舉。漢書藝文志「六藝略」除五經外，有論語、孝經、小學如爾雅等。讀書人從小學、孝經、論語，再上纔讀五經。五經中，惟春秋是孔子作，但相傳孔子刪詩書，訂周易。藝文志「諸子略」首儒家，由曾子、子思而至孟子、荀卿。孔子上承周公，孟、荀同列子部。這是一項極重要的區別。當時論語尚未列爲一「經」。待經書中列入論語時，尚未有孟子。此一經過，見孔、孟在宋以前本不受人平等看待。至宋，纔以孔、孟並尊。而十三經之結聚，乃明代以後事。宋代以孟子與論語、學、庸併稱四書，讀書人先讀四書，後讀五經，四書比五經更重要。

孔子以「禮、樂、射、御、書、數」六藝設教。孔門弟子分四科：「德行、言語、政事、文學」。言語和政事實是同一事。所謂言語，只是「使於四方，不辱君命」的外交活動。文學殿四科之末，始是側重在書本方面的學問。前三科顏淵、閔子騫等是孔子早年弟子；文學一科，子游、子夏受業在後，是孔子晚年弟子。可見孔子教學生，開頭注重在德行、言語、政事三科。德行一科，不是不理會言語、政事，只是能不急求進身，不苟合取容。雖然本身抱有從政才能，但沒有施展抱負的正當機會與環境，便不輕求從政。孔子自己博學多能，早年嘗爲乘田、委吏，中年當過魯國司寇。晚年返魯，見道不行，遂著意在典章文籍上教導後進，俾得傳之身後。

孔子曾說：

甚矣！吾衰也。久矣，吾不復夢見周公。

他以周公的治平實績作榜樣，想在當身做一番事業。他又說：

文王既歿，文不在茲乎？

他把文王、周公的實際勳業自任。所以又說：

如有用我者，吾其為東周乎？

文王、周公建業在西周，孔子要在東方再建新周。他在政治、外交、軍事、經濟上，都有實幹的準備，不然他決不敢輕言：

苟有用我者，期月而已可也，三年有成。

之語。孔子把他所長分科教授，所以有四科之前三科。

孔子又說：

夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。

這裏所說的「禮」，並非指婚、喪、士禮如儀禮十七篇所載，而是指的治國平天下的大禮。修、齊、治、平之事，在春秋時皆屬「禮」，今應稱之爲廣義的大禮。冠、婚、喪、祭乃是一種狹義的小禮。孔子對整個國家社會天下治平之大禮，不僅西周，即夏、商以來三代傳統一切大禮，皆所研尋。只因杞、宋兩國不够用來證明，孔子只是心知其意，其博大深微處，無法引用與人共見者來作證。其弟子子張問：「十世可知也？」孔子答道：

殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也。其或繼周者，雖百世，可知也。

殷禮承襲於夏，但有不同。周禮承襲於商，亦復有不同。孔子懂得夏、商、周三代之禮，是在一大傳統之下有損有益，有增有減。他瞭解它們之間的變化，與其所以要變化的道理。從他這一套歷史知識來透視此下十世三百年，甚至百世三千年，亦可瞭如指掌；知其不能越出此一大規範，

大準繩。孔子逝世，迄今不到百世三千年。他預知歷史必然有變，但有些必然不變。所謂「變」，只是在一大傳統下有的增添些，有的減少些。這是孔子一套最偉大的「歷史哲學」。用以前學人語，應稱之爲「歷史因革論」。（清代惲子居即曾提出「三代因革論」一名詞。）但孔子治史，雖是三代一貫而下，而其精神嚮往則偏重在周代。所以他只推崇文王、周公，又說：

郁郁乎文哉，吾從周。

他並不甚推尊殷代的先王先公。近代有人卻說孔子是商民族之後，好像他內心不忘殷商，有意復興。那眞是臆測之談。但孔子雖說「從周」，也不一意悉遵文王、周公，所以又說「吾其爲東周」。他要跟隨周代再向前變，卻非要上復殷周之舊。這是明白無疑的。

再看孔子對顏淵問「爲邦」，更知端的。顏淵問爲邦，孔子說：

行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。

難道只此夏時、殷輅、周冕、舜樂便可包括了國家大政之一切嗎？我們又該問爲什麼曆法要用夏代、車制要遵殷代、冠冕用周代，而音樂又要遠法虞舜？我們應把此處所舉四條會通看。我們今

天已距孔子兩千五百年之久，當然不能把此四條具體詳說。但孔子博采前古，斟酌損益，有因有革，求適當前之意，則顯然可見。而其「行夏之時」一項，秦漢以下終於依照孔子意見，直至於今。可見孔子所謂「損益可知」，是確有歷史證驗，非同空論。

我們今天來研究孔子思想，不應該單把眼光全放在所謂忠恕、一貫等上面。孔子六藝之學，四科之教，我們都該注意。孟子則說：「仲尼之徒，無道桓文之事者。」但論語孔子極稱管仲，人所盡知。孔子又說：「齊桓公正而不譎，晉文公譎而不正。」若我們細讀左傳，便知孔子對桓、文此一批評，乃是恰中要害。孟子七篇中講身心、講義理，所講可謂與孔子並無二致，有些處講得格外詳盡，更加邃密。但孟子講學，似乎偏重在此，所以在他門下，便無四科可分。其論及爲邦治國之處，也像是只及其大槩。滕文公問爲國，孟子雖亦告以三代制度，但孟子自說：

此其大略也。若夫潤澤之，則在君子。

他學生問「周室班爵祿，如之何？」孟子答道：

其詳不可得聞。

這和孔子能言夏禮、殷禮，詳略精粗，顯有不同。談到民生問題，孟子只說：

五畝之宅，樹之以桑。雞豚狗彘之畜，無失其時。

談到如何統一天下，孟子只說：

不嗜殺人者能一之。

這就是孔、孟講學顯有不同處。故孔子卒後，其學生爲諸侯所爭用，就連再傳弟子如田子方、段干木、吳起等，也是極受時君重視；孟子學生像萬章、公孫丑輩，皆不能在實際政治上有所表現。這當然因時代不同，事變相異，不能一一拘泥比論；但亦可反映出孟子講學與孔子有不同。

三

孟子以後有荀子。荀子著書極重視「禮」。他書中講究富國強兵，也多具體說話。他的門人也在政治上多有活動。韓非、李斯更是著例。清人常說荀卿有傳經之功。若把孟子與顏淵、曾參

相比，荀子則近似子游、子夏。論語雍也篇：「子謂子夏曰：『女爲君子儒，無爲小人儒。』」荀子書中多論到「儒」之分類，而孟子七篇往往高論師道，絕不見一「儒」字。亦可謂孟子重「師道」，荀子重「儒術」。孔子則兼此二者。道遠而分，有此兩歧。

漢初經師，往往爲荀卿弟子或其遞傳，故漢儒治經，多屬荀學系統。但不如清儒之拘狹。漢儒雖在訓詁章句上用力，但主要則欲「通經致用」，如賈誼、董仲舒都在政治上發抒重大意見，尤其是董仲舒建議當朝「罷黜百家，一尊儒術」。漢武帝設太學，立五經博士，皆遵用仲舒之意。即如張湯，依兒寬判法，大爲武帝稱賞。寬治尚書，爲歐陽生弟子，乃伏勝之再傳弟子。又如魯申公，武帝初即位召至京師，他告武帝說：「爲治不在多言，顧力行如何耳。」其弟子趙綰、王臧欲爲武帝創制變法，遭竇太后反對而止。但此下漢廷重用儒生，至東漢猶然。

綜觀漢代儒家，大抵可分兩大類：一在太學爲博士。雖亦通曉政治，要之以講學爲主。一爲從事實際政治工作者。兩漢治平實績，不得不謂乃漢儒之貢獻。直到季漢大儒如鄭玄、王肅，其經學分派，實即是政治分派。康成生平未涉政治，但他的經注，常把當代實際制度爲經文作證。他還是治經而通政治的。當時的經學，在政治上有領導地位。王肅對政治上有野心，乃不惜僞造古書，企圖先在經學上壓倒鄭玄。

南朝門第鼎盛，大門第必重禮，尤其是喪禮服制；子與孫及一切親疏嫡庶承襲爵位和產權等複雜情形，都將由喪服的等差中表現出來。劉宋雷次宗最善講喪服，乃與鄭玄齊名，一時有「雷、鄭」之稱。又我們歷史上有三次政治大興革，都欲根據周禮來推出新政，一是漢代王莽與劉歆，一是宋代王安石，中間是北周時代的蘇綽。蘇綽創制，下爲隋唐承襲，開統一盛運之復興。我們不能否認雷次宗、蘇綽都是大儒，他們都能用經術在實際事務上作貢獻。直至北宋初趙普，自說用半部論語幫太祖定天下，要再用半部論語來佐太宗致太平；那是漢唐儒生一貫相傳之抱負。

但孔子所講的一套治國平天下道理，漢人過於強調了，因而忽略了孟子那一面所偏重的心性義理的另一套。於是道、釋兩家乘虛而起，把這一套搶去。直到唐韓愈起而提倡師道，推尊孟子，他說：「堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子之道，至孟軻之死而不得其傳。」他自己起來攘斥老、釋，自比於孟子之「闢楊、墨」。但昌黎好友裴度，同時也是昌黎的上司，他卻是信佛的。他似乎也認爲修養心性的一套，應從佛門去求。他同時在政治上有其卓越表現。這是治國平天下的另一套，則是周公、孔子傳統。退之同時李翺，也受佛學影響，著復性書，提出中庸一書，認爲中庸理論高過釋氏。

此後韓、李學說影響宋儒。范仲淹是宋儒中第一個開新風氣的人。他內爲宰輔，外扞邊圉。常說要「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」。范仲淹帶兵去西安，張載時屬青年，因是關中士著，熟知關中兵事地理，以萬言書請謁，獻其用兵之計。范文正告訴他說：「儒者自有名教可樂，何事於兵？」因送張載一本中庸，勸他回家細細研讀。歐陽修推奬王安石，希望他做韓愈後起；荊公卻以孟子自期，不願僅爲一文學家。此等皆可看出宋代儒風之變，顯與漢唐不同。

但在北宋時，孟子地位雖已提高，卻還沒有確立。馮休有刪孟，李覯有常語，司馬溫公有疑孟，都是攻擊孟子七篇的。直到二程子顥、頤兄弟，纔正式提出四書，大力表章孟子書中義理，主要從教育方面著手，引導人走向理想的人生。南宋朱子、象山繼出，孟子地位始爲確定。大體說，宋代理學家接近孟子，近人稱爲「新儒學」。漢唐經學家則比較只看重孔子，上與周公並尊，而不免看輕了孟子。所以宋代理學畢竟與漢唐經學有其不同。到了明末大儒，如顧亭林（炎武）、王船山（夫之）、黃梨洲（宗羲）諸大儒，嫌陽明學之末流陷於空疏，纔有再從理學返向經學之號召。

四

以上約略講了論語、孟子兩書中義理的同異，其實只是偏輕偏重之間而已。下面再講大學、中庸。

中庸是一部晚出書，其中雜有不少道家思想。極多論到宇宙、天地、萬物，顯與論孟又有微別。孟子由歷史上推論人性，故其論「性善」則「言必稱堯舜」。中庸則根據宇宙大自然來探究人性本原，故開首即曰：

天命之謂性，率性之謂道。

若子思作中庸，而孟子承之，則孟子論「性善」，不應撇開宇宙萬物不理會，而專從歷史上堯舜說起。中庸陳義既與莊老有出入，故能兼與後起之佛學相通。中庸一書在南北朝時，已受人注意，後來禪宗亦好談中庸。唐李翺、宋范仲淹以及張橫渠、程明道、伊川兄弟，對此書頗用力。朱子則教人：先讀大學以立其規模，次讀論語以定其根本，再讀孟子以觀其發越，最後才讀中

庸，以窮究其微妙之處。若論思想進程，則中庸確是較論孟微妙多了，卻不應把此書來揷在論孟的中間。

中庸思想，亦頗與周易十傳相會通。而十傳中亦多采及道家言。其實中庸與易傳皆屬晚出。中庸有云：

今天下車同軌，書同文，行同倫。

子思時代，正是列國分據，絕不能「車同軌」。自李斯作小篆之後，各國習用字體始慢慢統一。至於「行同倫」，也是秦始皇統一後所提倡，至今尚有秦刻石可證。漢代君王自高祖以下，都以「孝」字冠在帝號上，如孝惠帝、孝文帝、孝景帝。偏重「孝」的一倫，也是沿襲嬴秦，有人告秦始皇所謂「陛下以孝治天下」是也。故知中庸成書必然在孟子之後。但其發揮儒家義蘊，則還是一脈相承的。

至於大學有三綱領八條目，而僅言「心」不及「性」，則與孟子、中庸又別。其偏重在八條目，所謂「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」，既是注重在治平大道上，故後來魏晉清談乃及佛家出世，多不喜此書，遠不如中庸之被重視。宋代理學家極重講孟子、中

庸心性精微，正要與釋、道對壘。若新儒繼起，不能講心性精微，則不能拔趙幟立赤幟，把久已陷溺在釋、道中的人心挽救拯拔過來。但若只講心性，不講治平大道，則何以上承孔子儒家之大統？故朱子教人讀四書，必先讀大學以立其規模，正謂精究心性，乃欲期求治平；欲期求治平，則必精研心性。內外本末一以貫之，正是孔子儒學之大規模所在。

但大學亦決非曾子撰。如其講「格物致知」，把「知」與「物」合論，這顯然是後出的事。我曾有推止篇①，詳論先秦思想，可分兩大趨勢：一主推，一主止。孟子主推，貴能擴而充之。荀子主止，故重師法。而：

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。

顯是沿襲主「止」一派的。故說：爲人君「止於仁」，爲人臣「止於敬」，爲人父「止於慈」，爲人子「止於孝」。先懂得了「止於孝」，始能去盡孝。孝道如何盡？則貴求知。「致知在格物」，該在事物上去求。先秦諸子書中，把「知」與「物」兩字連稱對用之先後演變，我在推止那篇文中詳細羅列，可證大學之爲晚出書。大學又說：

① 編者按：此文收入中國學術思想史論叢（二）。

自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。

大學雖不能指說它是荀學，但確有許多處有荀子思想之存在。

總之，大學、中庸都是晚出書，大約爲戰國末年乃至秦初的作品。說它們晚出，也並不貶損了他們在學術史上的地位和價値。先秦有許多偉大思想家，留下許多不知名的不朽巨著，大學、中庸亦是一例。

五

子貢說：

夫子之文章，可得而聞也。

此所謂「文章」，便是孔子所講的禮樂制度。所遺憾的是，當時門人沒有把它詳細記載下來。這些禮樂制度，便是修身、齊家、治國、平天下的具體項目。子貢又說：

夫子之言性與天道，不可得而聞也。

論語上只有「性相近也，習相遠也」一語，孟子乃推闡出性善論。孔子說天道，不過云：「天何言哉？」到中庸卻說到「天命之謂性，率性之謂道」。朱子教人先讀大學，就懂得人之爲學，不僅應該知道如何誠意、正心，還要知道如何修身、齊家、治國、平天下。再讀論孟，則一切心性治平之道都在內。至於中庸，則應放在最後讀，因其更廣大、更微妙。若一開頭便讀中庸，常會由於體會未到，持守未定，而流入於釋老。

我們今天研究孔孟學說，應該體、用並兼。但今天講的，似乎忽略了其實用。孫中山先生認爲宋明以後講「修身」以前的「誠意」「正心」之學嫌多了，講「修身」以後的「治國」「平天下」之道則嫌少了。在宋代理學家，他們講學主要在求對付釋老，這也無可厚非。漢唐人則在政治統一以後，要多留心於治平實績。這正與宋明儒各走了一偏。我們今天的教育，正應該效法孔子通六藝，開四科，不該專講「性與天道」，卻忽略了「文章」。我們要使青年們縱不夢見周公、孔子，至少也得夢見孫中山先生。

（民國五十七年十一月三日臺北孔孟學會第五十九次研究會講，載於五十八年四月孔孟學報第十七期。）



孔子思想與此下中國學術思想之演變

一

在孔子前，遠自羲農、黃帝、堯舜、夏、商、周三代，中國早已緜歷了兩千五百年上下的歷史傳統。孔子把此一段長時期的歷史傳統，融會折衷，開創出他一番思想和理論，後人稱之爲集大成。孔子以後，孔子思想有如中道而立。凡屬在思想上有建樹、有創闢，必然會和孔子思想有交涉。不論是反孔抑尊孔，孔子思想儼然成爲中國此下思想史上一會合的中心。

孔子以下，先秦戰國百家爭鳴。反孔的不提，尊孔的主要有兩大派：一孟子，一荀子。孟子主「性善」，荀子主「性惡」。兩家意見正相反，長期不能獲定論。兩漢以下，儒學中衰，道、釋兩家，遞與迭盛，經歷了魏晉南北朝、隋唐、五代一段長時期。孔子思想與儒家學術雖未熸息，

只與道、釋如鼎足分峙。抑且孔子與儒術，僅以應世濟俗；若論宇宙眞理，人生原則，道、釋兩家轉踞在上，儒術似未足相抗衡。

北宋理學崛起，儒術復興。理學家長處，在能入虎穴，得虎子。兼采道、釋兩家有關宇宙眞理、人生原則方面，還本儒學，加以吸收或揚棄。遂使孔子思想嶄然以一新體貌、新精神，超然卓出於道、釋兩家之上，而又獲一新綜合。此事成於南宋之朱子。但即在朱子同時，理學家中即有與朱子持異議、唱對臺戲者。厥爲陸象山。朱子亦自說，他所講在「道問學」方面多了些，象山所講，在「尊德性」方面多了些。後人稱之曰「朱、陸異同」。此一爭辨，亦如戰國孟、荀性善惡之爭，同樣長期未獲一解決。

明代王陽明繼起，偏袒象山。理學中遂分程朱、陸王兩壁壘。直至滿清入關，明遺民講學，此兩壁壘依然存在。厥後乾嘉學派，盛推兩漢經學，與宋明理學樹異幟。自標其訓詁考據工夫，以與宋明儒所主心性義理之學相抗衡。直至清末，西方學術思想東來，當爲以下的中國學術思想界又開出一新形勢。

今姑不論以後，且綜述以前。自孔子迄今，亦將兩千五百年，孔子思想依然是此兩千五百年一段長時期歷史一中心。不論反孔、尊孔任何一方面，均不能拋棄孔子思想於不聞不問之列。專

就尊孔一面論，有孟、荀異同，有朱、陸異同，有漢、宋異同種種爭辨。若我們要研究孔子思想，即不啻該要研究自戰國迄清末此一段兩千五百年長時期的中國思想史。我們不能一刀切斷，把戰國孟、荀以下全部割去，專就論語一書來研究孔子思想。只爲初學入門言，要研究瞭解孔子思想，斷當從論語一書入手。而以成學到家言，亦自當以論語一書作爲此一研究之最後歸宿。

本講簡之又簡，運用單刀直入方法，想要在論語一書上、下編二十篇中，單舉一章，試來扼要敍述孔子思想之綱宗所在；爲此下孟、荀異同，朱、陸異同，漢、宋異同，經歷兩千五百年長時期的中國儒學史上這幾項大爭議，作一綜合性的解答。並試擬爲此下中國在學術思想上，在此前古未有之一種新形勢之下，究可有何種新趨向？走上何種新道路？來作一大膽探測性之提示。

二

論語公治長篇最後一章云：

子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」

此即爲我所要單獨提出的一章。在我認爲，此一章正可奉爲孔子思想之綱宗所在，亦可憑以判斷此下孟荀、朱陸、漢宋種種爭辨之主要依據。

孔子不多言「性」，論語中僅有「性相近，習相遠」一章。故子貢有「夫子之言性與天道不可得聞」之歎。但上引「十室之邑，必有忠信如丘者」，此即言人性相近，並其相近處是善非惡。是孔子亦言性善，惟與孟子不同。孟子曰：「聖人與我同類者。」凡同類者皆相似，因曰：「人皆可以爲堯舜。」此則成爲全稱肯定語，又懸格太高，遂啟後人疑問爭辨。論語本章，僅言人類大多數如是，不說盡人皆然，此則爭辨較少。又僅說「忠信」，不言仁、義、禮、智四端，其間大有分寸。

孔子平日最重言「仁」，又常與「禮」與「智」並言。禮有軌迹可遵，而智則有上智、下愚之不移。孔子教人，一面守其易遵之禮，一面企其難及之智。雙方配合，走上仁道。仁道人人可能，但亦少人能及。孔子似乎在人之最後成就上，並未明白主張人人有平等之可能。只是天生本質相近，如「忠信」。而別立人生至高標準，如「仁」與「智」。人能忠信，可稱一善人。仁且智，才始是聖人。今若責人不忠不信，人不甘受，必怒於言色以報。但若說此人不是一聖人，則此人自俯首悅服，不覺愧怍。

孟子教人爲堯舜，乃曰：「非不能，是不爲。」意存責備。孔子則曰：「若聖與仁，則吾豈敢。」是孔子並不自居爲聖與仁。孟子把教人標準提高了，不免說得容易。孔子把教人標準放低，「十室之邑，皆有忠信」，待其人做到高處去，則自見困難。孔子自己，只以「學不厭，教不倦」自負。顏淵最爲孔子稱賞，但亦稱賞其「好學」而已。論語二十篇，即以「學而時習之」一章開始。論語一書中孔子論學語，屢見不一見。孔子自說，他忠信與人同，好學與人異。我們要學孔子，亦只有從我與孔子同處，學孔子與我異處；即是學孔子之「好學」，學孔子之「學而時習」，「學不厭」。此是惟一正辦。

又學而篇第二章，即繼之以有子曰：「孝弟也者，其爲仁之本與？」第四章，又繼之以曾子曰：「吾日三省吾身。爲人謀，而不忠乎？與朋友交，而不信乎？傳，不習乎？」「傳」即孔子之所傳，即指上文「忠信」言。可知孔子教人爲學，方其在家爲子弟時，即教之以孝弟；及其成人處世，即教之以忠信。人不能爲不孝不弟、不忠不信之人。孝弟、忠信乃爲人基本，當終身以之。其實孝弟、忠信，亦屬一事。未有在家不孝弟，而出門處世能忠能信者。亦未有處人能忠信，而在家不孝不弟者。孔子身後，有子、曾子，在門弟子中最受尊敬，故七十子後學編集論語，首以此兩章承孔子論學、論仁之語。開宗明義，昭灼甚顯。

今再要約言之。人當初生幼弱之年，即知孝知弟。逮其成人涉世，即知忠知信。人之有學，則必本此以爲學。孔門之教，務使人皆爲一孝弟、忠信之人。由此以學，及其所至，則尚有更高標準，不能限一格相期。故孔門弟子分四科，曰德行、曰言語、曰政事、曰文學，而要之必以孝弟、忠信爲本。故孔子曰：「性相近，習相遠。」孝弟、忠信是在始學基層相近處；逮其學成行尊，乃成相遠；不僅是流俗陷阱使人相遠。

三

今再本論語本章進論孟荀、朱陸、漢宋之異同。

孟子道「性善」，比較與孔子意爲近。荀主「性惡」，謂善者是僞。「忠信」非不善，「十室之邑」之忠信，不能謂其皆出於僞。故後人闡揚孔教，多采孟子。然論爲學之重要，則荀子若較勝。兩漢經學傳衍，荀子貢獻，實居孟子上。宋儒始特提孟子，少及荀子。惟程朱唱爲「格物窮理」之教，朱子於訓詁考據，漢唐經學傳緒，亦所留心。掇拾兼通，博大周詳。能於「尊德性」大前提之下，不忘「道問學」。又程朱皆言孟子爲學尚粗，不如顏子。而象山乃譏朱子爲「

支離」。自謂其學由讀孟子書而自得之。陽明更特提孟子之說「良知」。流弊所及，乃謂「滿街都是聖人」，端茶童子亦是聖人。使孔子來端茶，亦無以勝此童子，是不啻謂十室之邑之忠信，皆已是孔子。孔子縱博學，亦無以踰乎十室之邑之忠信。則豈不誠是「歸而求之有餘師」，更何待於「學不厭」與「教不倦」而終生以之，不知老之將至乎！然則「尊德性」之後，斷斷不能不繼之以「道問學」。爲學必先「博文」而後知「約禮」，不能謂僅「約禮」，不必從事於「博文」。惟顏子好學，能道出孔子「博文約禮」之教法。故孔子亦以「克己復禮」告顏子。「禮」易知，「己」不易知。苟非博文，則童子端茶，即已是彼之約禮，但更從何處懂得有「己」之當「克」？「尊德性」屬行，是約禮。「道問學」屬知，是博文。不博文，無以知性盡性，更從何處去約禮？

至於清儒義理、考據，漢宋之爭，更屬粗疏。只知「道問學」，不知「尊德性」。縱謂宋儒考據有差，亦不能謂其所講一切義理俱無當。象山有言：「縱不識一字，亦將還我堂堂地做個人。」十室之邑之忠信，固不能如孔子之好學；然不得因其不學，即斥其不忠不信。童子端茶，僅憑一心，不煩更有訓詁考據。戴東原譏當時人爲學，盡是「抬轎子」，不是「坐轎子」。其實東原亦何嘗眞坐進轎子？從另一觀點言，童子端茶，反而是一面抬轎，一面即已是自己坐進轎子

了。清儒儘教人如何讀書，卻不教人如何做人。僅求博文，不知約禮。孟荀、朱陸，在讀書方面，一字一句，考據訓詁，或不如清儒精密。但他們都懂得「喫緊為人」，懂得着重在做人上用心。清儒只討論讀書問題，如何當得上漢儒之所謂「通經致用」？清儒最多是僅「通經」，而不能「致用」。亦幸值乾嘉盛世，故能各自埋頭做一讀書人。道咸以下，天下亂了。一部孝經，擋不住一羣黃巾賊；一部皇清經解正續編，亦何嘗於近代中國國運，盡了幾分責任？

孔子說：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」清代乾嘉以下諸儒，畢生孜孜矻矻，論其為學工夫，亦是既忠且信。除卻其著書成學不論，即論其平常為人，亦不能說他們不忠無信。只是他們學非所學。人之天生本質，依孔子言，大家還是和孔子一般。乾嘉以下諸儒亦如此。只清儒所羣相從事之所謂漢學，應與孔子所好之學有不同，並亦與孟荀、朱陸所好之學有不同。同為學孔子，而其學之蘄嚮與途徑則有別。因此乃有所謂先秦儒、漢儒、魏晉南北朝隋唐儒、宋元明儒、清儒諸分歧。然而或多或少或遠或近，要而論之，亦同為學孔子。故我們不能不說孔子思想之與儒家學術，乃為中國學術思想一主幹。中國歷史人物，亦可謂大致盡由孔子思想與儒家學術所陶鑄。因此，中國文化傳統，亦可謂盡由孔子思想為中心而演成。除卻孔子思想，將無由有中國人與中國文化。

四

今試再要約言之。人之主要成分，大要不出兩端：

一爲其天生本質，此屬「性」。孝弟、忠信，凡屬人，大都相似。

一爲其後天之「學」與「習」。則可以因地、因時、因於外面環境種種不同，而各有傳統，各有需要，而互不相一，乃至於相遠。

中國文化之重點，在其重視人性，尤在其重視人性之善良部分，而繼之以後天之學，以求盡量發揮其先天之性之善良部分而求至乎其極；務求本於「性」以爲「學」，即本於「學」以盡其「性」。故中國人傳統論學問，論德性，尤重於「天人合一」。德性原於先天，然貴能致力於後天之學問，以期其暢遂發展。學問起於後天，然貴能一本之先天之德性，以求其圓滿歸宿。

繼自今，世界棣通，人類文化當日趨於大同，始可有長治久安之和平。然人性之同同於天，世界各大宗教，上帝創世，由於原始罪惡而人類降生，以及靈魂回歸天堂諸說，此等皆尚待科學證明。只有孔子言「性相近，習相遠」，人生本質「忠信」相似，此可以證之己，證之人，證之

古今中外，而未易持異論。至於自然科學之日新月異，層出累進而不窮，亦未必盡屬進步。苟若違於人性，則種種技能術藝，適足增人之不安，滋人之苦痛。今日世界種種問題，多由此而起。當知因於人生需要而創造科學，其事易。因於科學開新而求改進人類，其事難。故「道問學」之與「尊德性」，其事相因。一切自然科學，仍是一種明性、盡性之學。人類亦從自然生，仍在自然中，豈能違「性」以成「學」？

又近代社會種種演變，已逐漸激成兩大潮流。一曰「個人主義」，一曰「集體主義」。而莫不從功利觀點起步。「個人主義」形成資本自由，「集體主義」形成共產極權。所爭各爲財富，而所失則在人性。人性無不好羣居共處，既不願一味封閉自我，擺脫大羣；亦不願專爲供奉大羣，犧牲自我。孔子所主張之仁道，即爲求人、我各得，羣、己兩遂。此始合於忠信、孝弟之天生本質。遙想全世界人類內心之所終極想望，亦並無以逾此。但爲現世界種種束縛，種種紛擾：有民族之各別，有國家之各別，有歷史傳統之各別，有種種利害得失之複雜形勢，與夫種種思想理論之交錯糾結；而陷人於莫適所守、莫知所從之困惱。欲解決此等問題，則有賴於孔子之所謂「學」。「學不厭」，當永久向此學；「教不倦」，亦當永久向此教。惟此乃爲大仁大智，可以導人於大道。故人必「忠信」以爲質，必「仁智」以爲極。人類一切問題，則必當從人類自身內

心之忠信、仁智求解決。忠信本於先天，仁智成於後天。必兩者合一，乃可為人類永久向前指點出一條唯一的出路。

人類今日種種現象，已非遠在二千五百年前孔子之所知。因此亦不復能即憑二千五百年前孔子當時之所學，解決當前人類之諸問題。然斷不能謂當前人類，已非二千五百年前孔子當時之人類。「十室之邑，必有忠信」，孔子時如此，今日人類如此，更復兩千五百年後，人類當亦如此。認定了「人性」，知加以尊重，乃始可以言「學」。由「尊德性」而繼之以「道問學」，只此是一條唯一不變之大道。一切謀財害命之奇技淫巧，皆所當禁。一切背情傷義之個人主義與集體主義，亦所當絕。一切大思想、大理論、大發明、大創造，莫要跑得過快過遠，先要照顧着十室之邑、愚夫愚婦、人所同然之「忠信」本質。惟此乃是人之所以為人之基本。

所不幸者，乃是此輩十室之邑之忠信，乃有不克在此複雜世界中爭存自立之權利與能力。一旦此基層垮了，上面建築亦必隨而垮。人類眞正的學問要求乃在此：如何使人類相近的天生本質，孝弟、忠信，歷世彌新，永不變壞，永不消失？尤其如何在當前世界權利爭存愈演愈烈之形勢下，如何能保存與發皇此「忠信」？此中乃有大技巧，大術數。中國古人言「不學無術」。此等救世救人之大技巧、大術數，乃必由一套大學問中來。有此一套大學問，乃為人類中之大智大

仁，亦即是人類中之大聖。孔子教人「學不厭而教不倦」，即由此爲學，亦由此爲教。故孔子之所學所教，一面說，已是兩千五百年前一番陳舊過去之事；一面說，還是現在我們面前一番嶄新方興之事。

孔子思想，實在太偉大了，要研究此，不僅在論語，並在先秦以下直至晚清兩千五百年來的全部思想史上；並在我們當前現實，一切人、一切事之種種實際問題上。我在此單獨提出論語裏一章所言，請大家注意。只要大家由此生起一番好學心，則孔子即在我眼前，即在我心中。

有爲者亦若是，請大家努力吧！

（原題孔子思想與中國文化，民國六十二年臺北孔孟學會講。載於六十二年八月孔孟月刊十一卷十二期。）

孔子思想與現實世界問題

前幾天，有一位美國朋友來學校，他問起：孔子思想如何引用到世界現實問題上來？我想這問題，是極有意義的。或許有人會想：孔子遠在兩千五百年以前，他的思想，對現代世界，可能是無所用之了。但我們也得想：這世界，跨進了二十世紀，學術思想日新月異，門類愈添愈多，科別愈分愈細。任何一專家，幾乎無不針對著人類現實問題求解答，求應用。然而此五十年來，人類問題，卻愈變愈複雜，愈來愈糾紛。因有太多問題積壓著，解決不了，纔引起大戰爭。戰爭仍然不能解決問題，於是第一次世界大戰之後，接踵來第二次。兩次世界大戰之後，人類問題，益更嚴重了。到如今，幾乎有時時爆發第三次大戰可能之威脅，使人心惶惶，若不可以終日。這又爲何呢？

本來，世界是整個的，人類是全體的。各項學術思想，分析太細，鑽研太狹，針對著甲，可

能損礙了乙。注意在目下，可能牴觸到將來。人類當前最需要的，還該有一個更綜合、更普遍、更恆久的指導原則，來作解決一切問題的共同基準。若沒有了這個更高原則與共同基準，人類社會，將終不免於治絲益棼，欲解還結的。

說到這裏，令人會想起「哲學」來。是否該由哲學家來擔此責任呢？所不幸的，我們通讀人類的哲學史，似乎所謂哲學家們的興趣，是在提出問題上，而並不在解決問題上。因此在人類現實問題之外，乃別有所謂哲學問題；這已够哲學家們麻煩的了。

於是又令人想起「宗教」。是否宗教家宜肩此職務呢？所不幸的，人類可以在同一「信仰」之下，而信仰了兩個不同的上帝。又可在同一「上帝」之下，而展衍出兩個不同的信仰。而一部人類史，因於宗教問題而引起難解難分，甚至於大流血大屠殺的慘劇的，已是屢見不一見。若我們認為宗教信仰可以為指導人生的最高原則，則勢必在現有的各項宗教中間先引起一番劇烈的大鬪爭。

其次，要說到「科學」。科學已為人生出種種作用，但科學並不能指導人生來解決問題。這一層，似乎可以不煩深論。

現在讓我們說到孔子。孔子既不是一位科學專家，又不是一位專門的哲學家。因孔子思想，

既無一套完整的形而上學，又沒有一套嚴密的思想方法，如邏輯與辨證法之類，又沒有一套鮮明的認識論。若要硬派孔子為一位哲學家，實在有些擬於不倫。他又並不是一個大教主，他的思想學說，並不建立在叫人信仰上。

然則孔子思想究竟重點何在？其價值又何在？竊謂孔子思想之重點與價值，正在要替人類提出一個解決種種問題之共同原則。此原則緊何？用現在話說來，只「道德」二字便是。

何謂「道德」？這也不需像一般哲學家的特有概念般，先要把來作一明確的界說。孔子所講的「道德」，只是人們同有之一種「心情」，同能之一種「行為」；所謂「直指人心，當下即是」，只求如此這般，在人生實踐中一經指點便够了的。

現在且舉幾個實例來說。即如「忠恕」，便是一種道德。只要以忠恕待人，受者決不會拒絕或不歡迎。在施者的心情上，也決不會感到不愉快或不滿足。又如「愛敬」，這也是一種道德。只要以愛敬對人，受者也決不會拒絕或不歡迎。施者的心情上，也決不會感到不愉快或不滿足。

一個人人「忠恕」與相互「愛敬」的社會，種種問題，總可有辦法解決。不忠，不恕，無愛，無敬，那樣的社會，無法解決的問題，自會不斷地產生。

科學專家知識，是超道德的。在道德基礎上，一切科學，各門專家知識，全有用。在無道德

與不道德的基礎上，一切科學，各門專家知識，不僅會變成沒有用，而且還會有害。如科學家發明了原子能，豈不可在和平的場合使用，但也可在大量殺人的戰爭場合使用嗎？

宗教固然也應以道德爲主體，但一進入宗教信仰，便先要上帝呀！天國呀！靈魂呀！創世呀！儘從那些遠處去兜圈子。而宗教信仰上的種種爭論，則正在那遠處。遠處爭論不休，近處卻擱在一旁了。

哲學家除卻極少數，如主張「唯物史觀」、「階級鬪爭」等理論的外，也並不在主張反道德和不道德。但一進入哲學思辨，又是邏輯呀！認識論呀！形上學呀！牽而益遠。道德問題則成爲曲終奏雅，強弩之末了。

只有孔子思想，是單刀直入，直湊單微的。他主要只在人類道德上建基，然後再擴而充之，由修身而齊家，而治國，而平天下，以達於全人類。再引而申之，由「明心見性」而「萬物一體」，而「天人合一」，以達于全宇宙。

在一切科學各門專家乃及宗教信仰以至哲學思辨中，若要在人類社會發生好影響，生起好作用，全少不了道德一味。而道德又是人人可知，人人能行的。不像一切科學與各門專家，便叫人有知有不知，有能有不能。又不像宗教信仰與哲學思辨，彼此有異同，相互有派別。而人類道德

則應該推之四海，樹之百世，無彼此異同可爭的。

孔子言道德，扼要言之，可說有三本原：

一、本之於人類之心性。這並不是說人類心性全是合乎道德的，只說一切道德亦皆出於人類之心性。

二、本之於社會。道德只是人生實踐，由社會觀察而悟，由心性修養而得。人事相交，只要合乎道德的，便和而順。只要不合道德的，便不和又不順。察乎外，反乎心，便知人生道德是什麼了。

三、本之於歷史經驗。一部人類史，有了道德，便會有進步，種種問題也可尋求解決的辦法。沒有道德，便會無進步，種種問題，便會愈出愈多而永難解決了。

因此，孔子思想，是最爲近人而務實的。

孔子之學，向後展衍，有兩條路：一條是簡易的，直捷的，三言兩語，可以當下指點，可以終身奉行。這一條路，發展於象山與陽明。另一條路，是細密的，繁複的，千門萬戶，階級層次井然，要學者循序漸進。這一條路，發展於二程與朱子。前一條路，可以普遍大眾化；後一條路，可以特殊學術化。但其從三大本原而歸於道德中心，則是並無二致的。

根據上述，孔子思想應該仍可以引用到世界現實問題上來，自是無疑義的。至於如何具體而實際地把來應用，則正有待於我們之努力了。

（民國四十七年九月在香港新亞書院為紀念孔誕作，原載新亞生活一卷九期。香港人生雜誌一九一期轉載。）

孔子與中國文化及世界前途

一

中國歷史文化傳統，乃以儒家思想爲其主要骨幹。孔子則是中國儒家之創始人，爲此後歷代儒家所尊奉。上自唐虞三代，中國古代歷史文化，孔子集其大成。下迄今茲，兩千五百年來，人物之薰陶，政治制度之建立，社會風尚之歸趨，文學藝術之發皇，人生理想之大目標，凡屬中國歷史文化中之重要項目，莫非由孔子思想而生根發脈，以至於枝葉繁衍。故孔子思想，實爲中國歷史文化傳統中生命活力之所在。

但嚴格言之，孔子並不純爲一思想家。與其稱孔子爲一思想家，不如稱孔子爲一教育家，更爲妥當。但孔子亦不如我們所想像的所謂一般的教育家。因孔子設教，乃是有教而無類。不論男

女老幼，各項職業，各項地位，乃至民族之別，時代之異，孔子之教育理想與教育精神，乃以全人類為對象。

然孔子亦並不如全世界人類中其他之宗教主。儒家亦始終不成一宗教。凡屬宗教，必信奉一超乎人類之上之天帝或其他天神。其一切教義，則假托於此天帝或天神而發出。故凡屬宗教，必帶有一種出世傾向。一切宗教之重心，乃並不在此人類俗世中。佛教雖不信奉一天帝或其他天神，但其創始人釋迦牟尼之受其後世佛教徒之崇拜，乃亦相似於其他宗教徒之信奉上帝或天神。抑且佛教徒之出世精神，尤較其他宗教為加強。中國儒家，就宗教目光視之，則盡只是俗人，無信仰，非教徒。而孔子亦只是一俗人。從其出生以至死亡，一切事跡記載甚詳，絕無絲毫神話氣氛夾雜其中。後人過尊孔子，不免有少許神話成份滲入，但究不為一般儒家所重視，所認許。孔子教義，乃全自人類歷史文化傳統中提出，上自堯舜，下至文王、周公，皆屬實人實事。孔子教人之主要宗旨，只在教人如何在人羣社會中做人。並重在教人如何在其男與女、老與少、知識、職業、家屬、國家民族，以及人生種種分別中，各自做一人。後來宋儒稱之曰「理一分殊」。就做人的道理言，應該各人各一樣，但同時又是大家都一樣。

孔子亦常言天，但孔子所言之天，不如宗教家言上帝之具體而確切。孔子曰：「知之為知

之，不知爲不知，是知也。」天不可知，然人乃受天命以生則可知。天命極普泛而廣大，人之受於天者有限，然其稟賦之在我者則更親切而易知。故孔子不教人「知天」，而教人「知天命」。抑且人與人爲同類，天之所命於人，與人之所稟賦於天者，在其相互間大體相同。我能由人以反己，又能推己以及人。歷史上從古到今之人，莫不有其所同然。而人中有聰明傑出之聖人，知天之所以命人，較之其他人遠爲深至。聖人以下，又有賢人、善人。我能博觀於人，又能擇人中之聖人、賢人、善人爲師法，則可從「知人」而即以「知天命」。知天之所命，則知人之所當爲與所不當爲，所可爲與所不可爲。以人羣社會與歷史演變之種種禍福成敗爲證，則我之所知於天之所命者，豈不信而有據，簡而易從？故孔子教義，其重要點乃在以人教人，然後由「人」而上合於「天」，從「可知」以達於「不可知」。故孔子之教，乃爲一種人文教。與世界其他宗教，有其同而亦有其不相同。

二

孔子教義，由後世儒家之推衍引伸，其「天命」之在人者名曰人之「性」。孟子與荀子有人

性善惡之爭。然如荀子說：人之性惡，不能不有所師法以達於善。故荀子亦主師法聖人。但聖人同亦是人，與其他人爲同類。故荀子之說，終不如孟子之說爲圓滿，更爲此後儒家所信奉。故儒家多主人性善。人之所當師法者仍在「人」，而其極則可以不背於天，而與「天」合一。

人與萬物同生天地間，同受天命以生。人有性，物亦有性。不僅有生物各自稟賦一天命之性，即無生物亦復各自稟賦一天命之性。下至宋儒，乃從「人性」推廣論及「物性」，而說「性即理」，特地提出一「理」字。故宋學又稱「理學」，亦稱「性理之學」。物各一性，一性各一理。天地間有萬物，即可有萬理。萬理同出於天命，同存在，同表現於天地間。故萬理雖各相異，而有其相同，可以相通而合一。宋儒則稱之曰「天理」。「天理」者，即此眾理之會歸一理。使眾理皆消失，此一理亦將不見其存在。故曰「一物一太極，萬物一太極」，而「太極」乃是一「無極」。太極實即是一理。一共通之理，同時亦是一分散之理。此理亦可稱是一本體。有本體乃有現象。然取消一切現象，則亦無本體可見。天於何見？即由人類與萬物之身上見。若沒有了人類與一切有生、無生之萬物，則天亦無由見。故人當從人類自己身上乃至一切有生、無生之萬物身上來見天。主要則應從人類與萬物之「性」上見，「理」上見。故宋儒又說「天即理也」。宋儒性理之學，顯然仍從孔子教義推衍引伸而來。「天」與「理」乃異名而同實。此非

違背了孔子義，乃是闡申了孔子義。

遠從上面所說，可見中國孔子乃及此下儒家教義，不僅涵有一種宗教精神，並亦涵有近代西方自然科學精神。在中國儒家則稱此爲「格物之學」。在易經繫辭傳中，凡能「開物成務」者，皆是「聖人」。開始結繩爲網罟，以作漁獵之用。斲木爲耜，揉木爲耒，以作耕稼之用。造爲貨幣，以供商業之用。製爲衣裳之制，以供政禮之用。刳木爲舟，剡木爲楫，服牛乘馬，以供交通之用。重門擊柝，以供防暴之用。斷木爲杵，掘地爲臼，以供食用。弦木爲弧，剡木爲矢，以供戰爭之用。上棟下宇，創造宮室，以供居住之用。發明棺槨，以供埋葬死者之用。創造文字，以供人文社會一切之用。凡屬古人在歷史文化上之一切進步，其有關於物質製造，乃至社會習俗上之種種創與發明，遠從包犧、神農氏起，皆由人類中不斷有傑出聖人之不斷貢獻。凡屬「聖人」，則必上通天志，下達物宜，以善盡人情。隨時隨地，以起變化。上則效法天象，下則製作器用，而人道乃由此光明而暢遂。故在中國儒家教義中，「宗教」與「科學」乃能相通會合，一以貫之，而其主要樞紐則在「人」。此即觀於上所稱引易經繫辭傳之一節而顯然可見。

人道中最主要者在於「盡性」。中庸上說：「盡己之性而後可以盡人之性，盡人之性而後可以盡物之性。」盡性工夫應分此三步驟。近代自然科學，主要偏重在能「盡物性」。但須有一先

決條件：求「盡物性」，必求其於人類爲有利，不能求其於人類爲有害。故盡物性，必求其合於人性者而盡之，不當盡其與人性不合者。故盡物性，必先懂得「盡人性」。如何瞭解人性？則莫如先瞭解己性。己之性即是人之性。自己瞭解自己性情，其事爲易。若自己不先瞭解自己性情，如何能瞭解到人類全體之性情？先瞭解己之性，與人之性，而求能有以盡之；更進而瞭解到物之性，而亦求有以盡之；此則人性、物性、己性可以相通合一。由「知性」而「盡性」，即可以由人而達天，故曰「盡性知命」，亦曰「可以贊天地之化育」。由是觀之，可見中國儒家本亦由一種宗教精神爲基本；及其推衍引伸，乃可以發展出一種科學精神；再由此種科學精神回頭來充實圓滿其宗教精神。以儒家原來語說之，可謂由「盡性知命」推衍到「格物窮理」。而「格物窮理」亦即所以完成其「盡性知命」之理想。此二者，如環無端，可以相貫而相成。

三

再講到如何來盡性知命，格物窮理？其工夫則全在人心上用。故孟子曰：「盡心以知性，盡性以知天。」「心」與「性」與「天」之三者，有其層累而上之階次。自孔孟以下，至於宋儒，

莫不最看重人之「心」。故宋儒性理之學，又可稱爲「心性之學」。其實孔子以下中國儒家之最大貢獻，即在此心性學上。近代西方心理學，有智、情、意三分說。在孔子早以知、仁、勇爲三德。「知」即是此心之理智部分，「仁」則是此心之情感部分，「勇」則是此心之意志部分。但孔子教義，著重在全人生之全心體上。人生之主要主宰在其「心」。孔子之主要教義，乃從全心體來主宰全人生，由全人生來參悟天命眞理。孔子主張以人參天，因心見性，並不單一從此心之純理智方面來推尋眞理。故孔子思想，乃與西方一般偏重純思辨、純理智之哲學家有不同。

中國儒家，每以「性情」二字連舉並說，亦常以「心情」二字連舉並說。宋儒說：「心統性情。」毋寧可以說，在全部人生中，中國儒家思想，則更看重此心之「情感」部分，尤勝於其看重「理智」的部分。我們只能說由理智來完成性情，不能說由性情來完成理智。「情」失其正，則流而爲「欲」。中國儒家，極看重「情」「欲」之分辨。人生應以「情」爲主，但不能以「欲」爲主。儒家論人生，主張節欲，寡欲，以至於無欲。但絕不許人寡情，絕情，乃至於無情。若使人生成爲一寡情、絕情、無情之人生，此種人生絕對要不得，而且亦無可能。但若使人生成爲一多欲或縱欲的人生，此亦絕對要不得。此種人生，不可大，亦不可久。「理智」作用，正在指導人生中「欲」的部分，使欲之要得者求能盡，欲之要不得者求能節。節之又節，求能盡量減

少，以至於無。「欲」的部分受指導，則「情」的部分一歸於正，乃始可以「盡其性」。所謂欲之要得者，孟子稱之曰「人之大欲」，如人生中之飲食男女是也。此種「欲」，與生俱來，實即是人之「性」。「情」從「性」出，故人有好生之情，有夫婦之情。飲食男女，亦皆在人之性情中。然若由飲食男女轉生出種種人欲來而不知節制，則多欲轉成寡情乃至於無情，人生種種大災禍皆由此起。故宋儒嚴分「天理」與「人欲」。「天」「人」可以求其相合而爲一，「理」「欲」則對立不並存。中國儒家並言「情理」。天人相合，只在「情」上合，不能在「欲」上合。

宗教家無不主張節欲。但飲食男女之欲，應節而得其分，此即情之所在。若節而過其分，則亦將損傷性情。哲學家太過注重「理智」，不顧到人生中「情感」部分，則其所探求之眞理，亦是各偏一方，而不見眞理之大全。由科學發明人生種種日用必需品，此是其長處。但亦因科學發達而易於導獎人生向多欲方面發展，此則是其短處。由此短處，可以發生出種種大病害。故在科學所發明的種種自然眞理之上，更須有一番人文眞理之指導。此一番人文眞理，則必須以人生中之「性情」部分爲主腦。此則正是孔子教義與中國儒家思想最大貢獻之所在。

四

孔子教養以「仁」爲中心。所謂「仁」，即是指導各個人在人羣中如何做人之大道。而仁則在人心中，與生俱來。故仁即是人之性，而主要乃表現在人情上。一應理智之發展，應有其指導原則，即不能離仁、違仁而走向不仁的路上去。仁中有愛，但愛不即是仁。「仁」與「愛」之分辨，亦爲中國儒家所重視。因單講愛，則易流入於「欲」。欲的分數多了，反易傷其愛。如男女之欲過了分，則必傷害到男女間之情。男女間之「情」亦是仁，是性；而男女間之「欲」則可以不是仁，非性。孟子說：「仁者愛人。」乃是先有了「仁」，乃發出此「愛」。但亦有不仁之愛。此種愛則是欲非仁。人心有許多愛易流於不仁。故可說人性中有愛，但「愛」不即是性。「仁」始是性。猶如說人性中有欲，而「欲」不即是性。「情」始是性。儒家主張「盡性」。惟「仁」可以盡性，惟「情」之得其正者可以盡性。僅言欲與愛，皆不足以盡性。不僅不足以盡性，並易有離性、違性者之夾雜而轉以害其性。故儒家言「性」，不即是言自然，乃有一番更遠大、更精深的人文眞理在內。同樣理由，孔子言「天」，此下儒家亦言天，但可言「天即理」，

不可說天即是一自然。欲是一自然，但不即是天、是理。

所以孔子言「知天命」，其中即寓有一番人文眞理，寓有一番宗教精神。若一意探求自然眞理，物物而求之，事事而求之，而昧失了其全體大通合一之所在；分別而觀，在每一物每一事上，若各可有利於人生；但積累既久，綜合觀之，此等四分五裂之小利，終必成爲人生之大害。換言之，研窮物理，必旁通之於人情，不能以滿足欲望爲歸極。故孔子教義中之人生理想，上通天而下及物，從「知天命」而達於「盡物性」。其主要樞紐則在「人」，在人之「性」，在人之「情」，而主要關鍵，則在每一人之「心」。故孔子教義，乃是一種「人文教」，主要乃是一種「心教」，乃本於每一人之心之全體而爲教。

人自嬰孩初生，及其青少年時期，身體發育未全，就其智識技能方面言，尙不足獨立謀生，乃必依存於其家庭中父母親長之撫養與照顧；但就其心情言，其對於父母親長之一番親切感，與其一番相引而起之敬愛之情，此即其將來獨立成人入世爲人之一種基本心情。故孔子教義，乃以教「孝」、教「弟」爲教「仁」之準備。嬰孩青少年時期，不能入世盡仁道，但卻可在家庭中盡孝道、弟道。孝弟之與仁，即是同此一心，亦即同此一道。若使人之一生，待其入世爲人，獨立爲人，而仍能保其處家庭中爲子女時之心情，不失其對外圍人羣所應有之親切感與敬愛心；一人

如此，此人即可爲聖人。一世如此，此世即不啻如一天堂。在儒家說來，此是一「天道流行」之世界，乃是一「大同太平」之世界。故孔子教義，乃就於人生之全過程而設教，亦就於人生之全範圍而設教，自修身、齊家直至於治國、平天下；而每一人之家庭，即不啻如每一人之教堂。

孔子教義，在於智識才能方面，並不忽視。在孔子當時，七十弟子中，有政治家、理財家、外交家、軍事家；有以學問家身分而從事設教，或以自由人身分而從事經商；各就其性之所近之可能方面而發展。但主要在不失人生共同之大方向，以共同努力於此人生之大道。

此下中國歷史上之各項人物，如在政治、經濟、外交、軍事、教育、商業乃至各項專門知識技能方面，幾乎絕大多數都從孔子教義、儒家理想所產出。所以全部中國史，可說全由孔子教義、儒家理想所支配，所形成。中國民族不斷展衍，中國社會不斷推擴，中國歷史不斷緜延，直迄於今。其間孔子道昌，則爲興盛世。孔子道晦，則爲衰亂世。要瞭解孔子教義與儒家理想之全部意義與價值，則必從中國歷史來探求，證明，衡量，判斷。

五

孔子教義與儒家思想，對於此下世界人類前途亦當有其貢獻。全世界人類各大宗教，在其原始意義上，都不免輕視了人類之現世界，而重視了另一世界之存在。其對於上帝之人格化，以及上帝創世、誕生人類方面，都不免有過於具體與確切之想像與描述。現代人對於自然方面各項智識逐步開展，尤其如天文學、生物學，遂使宗教觀念逐漸淡薄；而人類對於歷久相傳一番最高最終極之信仰，亦將失其存在。此將使人類陷入一近視之黑暗中，只在目前種種小利害上相衝突。只有孔子教義，能使人保存一種對於宇宙大自然之最後不可知之最高主宰之存在，而不失其敬心與愛心，而不受現代乃及將來不斷的科學新知識之搖動與破壞。其主要關鍵，乃在即以人類現實世界爲中心，就其種種可能性而上探前古，下窺今後。又推至於人類世界之上，與人類世界之外。故孔子教義，乃是以人尊天、以人合天，而絕無尊天抑人、主天蔑人之傾向。

人類對於自然界種種物理之追尋與探究，其主要路向，應一本於以人生大道爲出發，以人生大道爲歸宿。先標出一條人生大道來，可使人類心智不至浪用，不使散漫無統，不至踏入「物」

爲主而「人」爲奴之陷穽中。「物」與「人」與「天」，此三者，有其一定之層次，不可迷失。孔子教義與儒家理想，始終保持此層次，故「格物窮理」與「明心見性」與「知天知命」，三者相通合一。以宇宙大自然爲一整體，而以人類之共同心情爲之主。「民吾同胞，物吾與也」，以天地萬物爲一體，以「正德、利用、厚生」爲格物窮理之目標。窮格物理之所極，即所以窺見天心之仁。自然科學方面之日益發展，可以無損害對宇宙大自然有一種敦厚眞摯之宗教精神。「理智」與「情感」相輔前進，「人文主義」與「自然主義」相得益彰，可以爲現代科學補偏而救弊。

就一般哲學思想言，常不免有一種心、物之爭。物質界與精神界，每易分道揚鑣。宗教家高懸一靈魂界，謂其超出於物質界。科學家則偏重物質方面，就生理學來研究心理學，以狗與鼠的心理來爲研究人類心理之參考與入門。於是心理學成爲自然科學中一部門，而有「無靈魂的心理學」之稱。孔子教義與儒家思想，則不太過分注重心、物之別。既不是一種唯物論，亦不是一種唯心論。因人心而推論到天心，天心即從人心見。物可以無「心」，但物必有「性」。在「性」中，必有一種好惡之動向。故雖無心，亦若有心。但並不認有靈魂界之單獨存在，並亦不認有超脫物質以外之「心」。心的精神，只從物質中見。就人之一生言，身體可以毀滅，但生前的心活

動，死後仍有其影響存在。「身」是「個別」的，「心」則可以是「共通」的。心有同然，舜之孝即如周公之孝，亦如閔子騫、曾參之孝。故曰：「孝子不匱，永錫爾類。」人類歷史文化，即此人類共同心之所表現而完成。人類之「身生活」，既短暫，又各自分隔；而人類之「心生活」，則可成爲一共同體，歷久傳遞。孔子稱此曰「仁」。故曰：「仁，人心也。」又曰：「仁者壽。」人生之不朽，即不朽在此仁體中。此體仍表現在人羣社會，更不須於物質界以外來另立一靈魂界。仁道大行，塵世即天國。人而成仁，即可在此塵世復活，在此塵世永生。

其次說到「個人主義」與「集體主義」之分別。就孔子教義言，每一人，必當在大羣中做人。若離開大羣，即與鳥獸無別。故曰：「鳥獸不可與同羣，我非斯人之徒與而誰與。」但不能以大羣來抹殺個人。孔子說：「爲仁由己，而由人乎哉！」縱在一個不仁的社會中，每人仍可自成其仁。須待人人能仁，此社會始是一仁道光昌的社會。但在一仁道光昌的社會中，若其人不自勉力於仁，則此人仍將是一不仁之人。孔子教義，只教人在大羣中做人，但大羣不能代己做人。個人由於集體而得其個人之意義。集體亦由於個人而有其集體之價值。依於孔子教義，永將不有「個人主義」與「集體主義」之衝突。

其次要說到「共產主義」。此一主義爲禍人類，已可不待將來之證明，即就當前事實而可

知。馬克思自謂乃以科學方法創造其唯物史觀。不知人生既不是唯物的，也不是唯科學的。科學方法可以用來駕馭自然物，但不能用來探究人類歷史文化演進之規程。又況馬克思要在人類中強分階級，又在階級與階級之間強調鬪爭。人類歷史文化，則決不由階級之鬪爭而演進。按之已往歷史，斑斑可知。但馬克思之唯物史觀與其階級鬪爭之一套思想，亦由當時歐洲社會「資本主義」之突飛猛進所激起。資本主義雖不主張唯物，但有偏重物質之傾向。資本主義雖是標榜自由，但資本主義脫離不了鬪爭之實質。凡屬物質人生，則必無逃於發展出鬪爭來。所以馬克思的理論，實際是充滿了病態；而實亦由其當時的社會病態所引起。今天的「共產主義」，其實也只是一種「資本主義」。一面是「個人自由」的資本主義，另一面則是一種「集體強迫」的資本主義。要之是在經濟物質上打算盤。而人生全體問題，則決不僅止於經濟物質方面之所能解決。今天的世界，乃日陷於惟賴經濟物質來求解決問題。此是今天人類一大病態。

再由此說到「自由」與「組織」。人生貴能有自由，但同時亦不能無組織。但其組織，應由自由來，不由強迫來。共產極權政治，摧殘自由，強迫組織，其事絕對要不得。但在個人自由的資本主義方面，發展出大企業，大團體，亦何嘗不損害到個人自由？若盡是在物質人生方面爭取自由，極其所至，資本主義非徹底破壞，亦將大量變質。因此，「集體組織」的共產主義固然不

可久，而「個人自由」的資本主義也必不可久。將來的人類社會，在此經濟物質生活一方面，若非另找新出路，則雙方競爭日烈，終會同歸於盡。

在孔子，雖然提示了一番普遍指導全人類的人生大道，但在孔子當身，及其後儒家之信奉其教義，益後益盛；而從未有一組織，如各宗教之有教會；但亦不妨其教義之傳播。孔子及儒家，既不提倡「組織」，因亦不提倡「自由」。信受孔子教義之中華民族，初看像是沒有一切嚴格之組織，因此其民族中各分子，莫不有其一分高度之自由；但中華民族同時乃是一極富團結性的民族，所以能日擴日大，由一民族組成一國家，而至今存在。

在孔子教義中，經濟物質方面的人生，亦並未忽略過。而且中國地大物博，遠自戰國時代起，即有極盛的國內商業。漢以下，又有不斷的國外商業之繼起，亦復甚為發達。但中國社會，從未有資本主義之產生。中國人亦永不向極端的物質人生的道路上前進。因此中國幾千年來的歷史過程中，對內對外，其愛好和平之特徵，可以常持不變。

說到政治，中國雖是一廣土眾民之大國，但亦絕沒有極權政治之發現。不瞭解中國傳統政治者，乃謂中國所推行的乃是一種君主專制政體。又謂孔子教義與儒家思想，乃因專制帝王之提倡而得勢。這些都是不明中國歷史詳情的人所憑空想像的一套讕言。正因中國沒有君主專制，所以

也沒有民主革命。孔子教義，只是一種「中庸之道」，兼容任何相反之兩面，而不向任何偏向之一面來反對壓迫另一面。所以中國民族極富和平性，而鄙視鬪爭性。

從上分析，可知孔子教義與馬克思一派的共產思想絕不相容。至於最近中國所以突然有共產主義、極權政治之出現，則因晚清以來，不斷受外力之欺淩壓迫，中國民眾亟欲奮起抗爭，遂將孔子教義擱置一旁。中華民族歷史文化的一套傳統精神暫時被放棄，要來追隨西方近代偏向經濟物質人生的道路，而慕效西方資本主義，急切難獲成長，共產主義乃得乘虛而入。惟共產主義既屬違逆人性，更復大背中國國情；共產政權在中國社會，斷無生根之理。即觀此二十餘年來共產政權在中國大陸之不斷動亂，便可證明。在最近之將來，共產政權崩潰，中國社會重獲安定，孔子教義與儒家思想必見重昌。而此一套教義思想，當可由中華民族之宣揚而傳播全世界，對世界人類文化前途，將有其貢獻。本人謹願以此期望爲中華民族前途祝福，爲全世界人類文化前途祝福。

（民國六十一年九月臺北東吳學報第二卷）



孔子思想與世界文化新生

一

孔子思想，在世界人類各項大思想中有其一份獨特之地位與性格；此一層，我們當首先認取。

世界人類各項大思想，其表現方式，不出兩大型：一爲宗教，一爲哲學。孔子思想，乃針對世界全人類，無古無今，無地域之隔閡，無種族，無國界，無老無幼，無男無女，無智愚，無貴賤貧富，無種種職業階級，無一切分別而設教。在此方面，孔子極似一大教主。孔子思想，應可成爲世界一大宗教。

但全世界每一宗教，必先有一超世絕俗之大前提，於人類之外有一上帝，於現實世界之外另

有一歸宿，如所謂「天堂」者是。佛教雖無上帝信仰，而亦同有其一套離世絕俗之歸趨，即其所謂「涅槃」境界。故世界一切宗教信仰，必與現實人生相判別，相隔離，而後其種種教言，乃有所根據而安設。惟孔子思想，於現實人生外，不需先有一信仰。其種種教言，乃不需一離世絕俗之前提。故孔子思想乃不成一宗教，而孔子亦非一大教主。

說到世界人類各項哲學思想，更是千差萬別，然亦同歸一致。他們雖不要人先立一信仰，但在他們各自間，則必同有一套思想方法；換言之，乃是他們一套各別的思想格律，要人接受。凡屬哲學思想，必然有其層次，有其曲折，有其體統，有其組織，外於人生實際，而先自完成其一套。因於爲此一套層次曲折體統組織所限，而各派哲學思想之內容，乃亦如宗教般，在其相互間極難有會通合一之可能。全世界古今各項哲學，其出發點各不同，其歸宿點亦各不同。雖各自探求「眞理」，而眞理終不免爲諸家哲學所分裂。除共同必有一番思想方法、思想格律外，論其思想內容，則無可資人以共守。

孔子思想，不需人先立一信仰，此層極似哲學。但孔子思想，乃若無層次，無曲折，無體統，無組織，似乎並無一套特定之思想方式與思想規律，而使孔子思想終亦不成爲一套哲學的思想。

孔子思想，有其一番宗教精神，而終於為非宗教。有其一番哲學智慧，而終於為非哲學。吾儕必循此求之，庶可見孔子思想在人類其他思想中所具有的一份獨特地位與性格。

二

孔子思想，扼要言之，乃在即事論事，即人論人。極具體，但可達於極玄遠。極親切，但可達於極超脫。極平實，但可達於極幽深。極分別，極零碎，但可達於極會通，極圓成。論其出發點，則人人盡知盡能。求其歸宿處，亦人人易到易達。而其中間過程，則可以極廣大，極多端。人類觀念，本可有種種分歧，乃至於種種對立。但融入孔子思想中，則無不可以達於圓通而合一，無對立，乃至無分歧。

在宗教上，必有一「天」「人」對立。但在孔子思想中，則「天人合一」，融為一體。既不尊天而抑人，亦不倚人而制天。

在哲學上，每有一「心」「物」對立。但在孔子思想中，則「心物合一」，融為一體。既不尊心而蔑物，亦不崇物而賤心。

在現實人生中，每見有「大羣」與「小己」之對立。但在孔子思想中，則「羣己合一」，又自融為一體。每一小己，莫不可為大羣之中心；而每一大羣，亦莫不成為小己之外圍。非外圍無以立中心，無中心亦無以見外圍。羣之與己，乃共見為一體，不見為對立。

在現實人生中，又每有「自由」與「規律」之對立。但在孔子思想中，則「自由」與「規律」之二者又自合一，融為一體。即在相互自由中見規律，亦即在規律中涵有相互之自由。

此只略舉其大者。其他人類各項觀念與各項思想之分歧與對立，就孔子思想言，乃無不可以交融合一，見其相成，泯其相反，而整個人生乃只見一大道。

今試問：孔子思想何以能到達此境界？簡言之，實只有「就人論人、就事論事」之兩語。惟其如此，所以能極親切，極平實，極簡易，極單純，不煩先立一項隔離人生之高遠信仰，亦不需一番擺脫實際之曲折思辨。孔子思想，乃得成為一項普遍的常識，不需任何條件，不歷任何階段，而為盡人可知、可行，與夫可信而可守。

孔子思想，乃是一種「人文本位」者，或說是「人文中心」者。孔子只就此本位、此中心來論人事，來求人文之實際。一切人文，則無不從天地大自然來，亦仍必在此天地大自然中。一切人文本身，則仍是一天地大自然。換言之，天地大自然，亦即在人文中見。故即人自可見天，即

人生可以見自然。而孔子思想，則並不拘礙在此人文小圈子之內而違蔑了天地與自然。但亦不遠離人文圈子之外，而單獨向於天地大自然中任何一項目、一場所，個別追尋，個別深求；必待從此覓得一觀點，一理論，然後再回頭來向於人文實際作領導，施束縛。孔子思想，始終並不曾脫離人生，而先向遠處繞大迂廻，然後以此等迂廻回頭來安放在實際人文本位之上。此乃孔子思想之最大特出處。

然孔子思想，亦並不曾要先破棄了在他以前人類社會所曾有的各項宗教觀念與宗教信仰，來獨自創建其一套人文理論。更不要先把人文事實放在一旁，來先創建他一套新的宗教信仰。孔子思想之最大貢獻，不在其有所排拒，而在其多所會通。

又如在實際人生中，有物質的人生，亦有心靈的人生。此事盡人反躬自知，明白易見。然在一切實際人生中，何時何處，則應以物質爲重？何時何處，又應以心靈爲先？孔子亦只就事論事，並不曾要先超脫了實際，憑空定下一原則，究竟當重心，抑重物？更不需要冥搜窮索，究竟此天地大自然，與夫人生大羣，乃始於心，抑始於物？其終極本質，係屬唯心，或唯物？或是心物對立，或是心物合一。如是種種，皆可成爲哲學思辨上的大問題，而在孔子思想中，則不需重視。

又如在實際人生之心靈活動上，粗略言之，有情感，有理智，有意志。此三者，究係三分，抑係合一？究是誰爲主，而誰爲從？究應孰在先，而孰在後？孔子就事論事，亦不在此等問題上先作思辨，先下結論，先繞了大圈，然後再來向實際人生作一硬性的，而又是懸空的，不切各種情實的指導或規律。

孔子就人論人，就事論事，則只在每一人之實際人生即其日常人生而來作示範舉例。既不就某一人來抹殺另一人，亦不就某一事來抹殺另一事。其思想範圍，與其思想項目，似乎極零碎，極多端，但其間有一共通大原則：即每一人之人生，則必在天地大自然中，又必在人類大羣集體中，而獲得其各自個別之人生。而極其所至，則每一個別人生，乃亦各得爲其大羣集體人生乃至爲天地大自然一中心、一基點。

蓋孔子思想，雖只是就人論人，就事論事，極平常，極切實，但就每一人，而可推而通之於任何人；就每一事，而可推而通之於任何事。故雖極平常切實，又極高遠圓通。既可從任何一人一事推而通之於大羣，亦可推而通之於宇宙；又可從任何時任何境而通之於一切時與一切境。故曰：每一人與每一事，各別可以立爲人羣與宇宙一中心、一基點。

三

試粗舉論語中幾項淺顯之例以爲證。

子適衛，冉有僕。子曰：「庶矣哉。」冉有曰：「既庶矣，又何加焉？」曰：「富之。」曰：「既富矣，又何加焉？」曰：「教之。」（子路）

子曰：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」（里仁）

可見孔子論大羣人生，論政事，則主先「富」後「教」。論個別人生，則「衣食」雖若先要而轉居次，「志道」之心雖屬後起而當爲主。此即就人論人，就事論事，有其通則，然更不煩憑空立論，必求衣食與道、即物與心之孰重而孰輕。

子游問孝。子曰：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養。不敬，何以別乎？」（爲政）

子夏問孝。子曰：「色難。有事，弟子服其勞。有酒食，先生饌。曾是以爲孝乎？」（爲政）

此又見每一人居家事父母，與其居國從政事有不同。孝父母，決不能脫離物質生活之奉養；然曰「敬」，曰「色難」，則是一種心的表現。雖不抹殺物質人生，而仍以每一人之心之所表現者爲尤要。

孔子思想重言孝。無男女，無老幼，每一人之對其父母，則必當有一番溫暖親切之情；此乃就於人心之大同，而此心則起於自然，非由任何人憑空建立一番理論而強人人以如此。然能推此心則爲仁爲愛。能推此仁愛，則又必有義、禮、智種種諸德從之而生。人心之種種活動，皆當以孝爲本。故有子曰：「本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與。」可見孔子思想，乃建本於每一人心之自然，而又使其相互間可以達於大通合一之境者。故奉以爲人道之大本也。

或謂孔子曰：「子奚不為政？」子曰：「書云：『孝乎惟孝，友於兄弟，施於有政，是亦為政』，奚其為為政。」（為政）

孔子志欲行道於天下，自亦必以政治爲重。然政治非人人所得爲，又非時時所得爲。不如在家孝弟，則是人人得爲，又時時得爲者。每一人之在家庭中，亦有種種事。幹此種種事，亦可謂即是

在家庭中為政。為子女者，本此孝友心，在家庭中幹種種事，其事亦即一家之政，其人亦即不啻是一家之主。家庭固以父母為主，然就子女之孝心孝行言，此子女之孝心，亦即不啻各自為其家庭中一主，一中心。推而極之，修身、齊家、治國、平天下，亦即此心之一貫而暢遂。人人具此一片孝心，一片仁愛心，亦即是其人修身、齊家、治國、平天下種種大事所從出。而此一片孝心，一片仁愛心，則居中而為之主也。

天地大自然生此人類，在天地大自然中是否有一上帝？若有此上帝，此上帝又何為而生此人類？在孔子思想中，此等皆可不加深論。惟既有此人類，則就人論人，必求在此人類大羣中，各各有家可齊，有國可治，而求此人類羣居之天下亦各得其平。孔子則只望人人能參預此工作，人人能負擔此責任。就事論事，則在人與人間從其各自具有之一番溫暖親切之仁孝心情做起。而孔子又專就人之自幼俱有之一片孝心作指示與教導，以求人類之共登此大道。有子在孔子弟子中，孔子沒後為羣所推奉之一人，其「孝弟為仁之本」之遺言，驟視若淺顯易知，推而求之，實有其深義之存在。

孔子思想，務使每一人能具有人生崇高之意義與價值，務使每一人在每一時每一境中對每一件事，能各自對於其羣體廣大人生有其一分之貢獻；而又求此項貢獻之可以不朽而常在；而在其

相互間，又求其可以和協而一致。必如是，乃可使人類文化日進無疆，以達於圓滿成就之理想。而孔子所指導於人者，則只就每一人之日常人生中，就其易知易行，可守可信者而加之以指導。

茲再舉曾子所言一條以爲證。曾子、有子，皆在孔子身後爲羣弟子所推尊；而此兩人之言，即上引有子一條，與此引曾子一條，乃同列於論語之首篇，與孔子之言交錯並列。此乃七十子後人，編纂論語，自具深意，非偶而然也。

曾子曰：「吾日三省吾身，為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」（學而）

此處曾子所提出人心之「忠信」，亦如前引有子所提出人心之「孝弟」。此皆人人所具有，與生以俱來，不學而自能。而且孝弟、忠信，其實只是一心，非有孝、弟、忠、信之許多各別心。人之幼年，在家庭中對父母兄長知孝弟，及其稍長出門，在社會自知對人對朋友有忠信。人類孝弟、忠信之心，其對大羣人生貢獻何在，此可不煩深論。但若人人不孝不弟，不忠不信，則人類大羣文化，斷無理想之前途，此層已盡人可知。而且孝與不孝，弟與不弟，忠與不忠，信與不信，此項辨別，亦可不煩他人指點，人人可以反省而自知。孔子思想，即在此等日常生活，人人可知可行處，親切平易，指示出了人生之大道。

所謂孝弟、忠信，不專存於一心，亦必從而表現出種種事。其事不專限在每一人心之內部，而必牽連到其對人、對外之種種。而此種種，則在每一時每一境中，又可有各不同之相異。此種種各不同之相異，雖同出於一心，而千差萬別，千頭萬緒，乃不能用一語道盡；而必待於各人自憑此心以善盡其所表達，以各求其至善至美之所在。於是在人人所可知可行可信可守中，乃有不斷之學問與斟酌，選擇與抉別。故孔子思想，在其發端處，雖若人人可知可行，可信可守，極平實，極親切，極簡易，極單純；而在其各自前進之過程中，及至其各自所欲到達之終極點，則需要學問上極廣大、極精微、極高明之無窮追尋與研究，而有待人人各自之努力。

在論語第一篇之首章，孔子即教人以「學而時習」。曾子之三省吾身，其第三項亦曰「傳不習乎」。孔子又曰：

十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。（公冶長）

故在孔子思想中，乃蘊藏有一項極廣大、極精微、極高明之學問境界。此一境界，論其最後所到達，孔子乃從不舉以教人，抑且孔子亦從不以其一己之所學而自滿自足。在孔子，只教人以「學而時習」，其所自許，則曰：「吾學不厭而教不倦。」又曰：「下學而上達。」其所學，則只在

每一人之日常生活中之平易親切、可知可行處，故謂之曰「下學」。能下學，則自能「上達」。而其上達所到之境界，則孔子從不輕易憑其想像或曲折立論，而故爲高深以示教。子貢在孔子弟子中，乃最敏銳、最能感受之一人。子貢有言曰：

夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。（公冶長）

所謂「文章」，乃具體之事而散見乎外者。此皆可以下學，可以與人俱知。而「性與天道」，則待每一人之上達而自得；高下深淺，可以各自不同。故孔子平日不輕以此教導指點人。遂使孔子思想，乃與世界人類中其他所表現之各大宗教、各大哲學、各大思想，俱有其不相似。顏淵在孔子弟子中爲孔子所最稱道，許其最能得孔子之傳者。然顏淵有喟然之歎，其歎曰：

仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人。博我以文，約我以禮。欲罷不能。旣竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。（子罕）

孔子只稱顏子一人爲「好學」，然亦惟顏淵一人，乃知孔子之教有其終於高不可及之一境。

孔子亦嘗自歎：

曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何為其莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人。下學而上達。知我者其天乎！」（憲問）

此乃孔子由於不斷「上達」，而終極於人文境界中無窮盡而最高之一境；此一境已是不能與人共知，故孔子自歎，謂知我者惟天也。孔子思想，本從人文境界而上達於宇宙大自然之最高原理處。孔子之所謂「天」，即是此宇宙大自然之最高原理所在與其所從出。故曰：只有天或許能知我。若此宇宙大自然中之最高原理，果有一上帝爲之主宰，或由上帝而建立，則亦可謂惟上帝爲能知孔子。故孔子思想雖不成爲一宗教，孔子雖非一宗教主，但孔子本人，則有一番極偉大、極崇高之宗教精神，至少當與舉世人類其他各大宗教之各大教主相彷彿。

但孔子則只是一教育家。惟孔子之所教，實可以徧及於任何時代任何環境中之任何人。凡屬信受孔子之教者，皆可使其黽黽勉勉，不懈不息，而在其各自之實際人生中，各有一番最高、無窮盡而不易到達之境界。此亦是孔子與全人類中其他教育家若相似而實不相似處。

故在孔子思想中，其所指導，乃具有兩境界。一則盡人可知可行，即在其日常人生中，可以當下即是。每一起點，同時即可是一終點。人人可到達，亦即可以當下各得一圓滿之成就。此即

如上之所舉，由每一人之孝弟、忠信之由內以及外，本之心而見之事者。此雖若小道末節，然使人人可以下學而自得其性，人人可以上達而自通於天道。人生至是，亦幾可以無憾。但此一境界，同時乃是一無窮盡、無終極之境界。乃使人人在此境界中，永當上進，永無休止，日新不已；而人生則只在此一不懈不息之過程中向前。

四

自孔子沒後，中國社會上自由思想風起雲湧。由孔子思想展演而成者為儒家。其他舉其最主要而擁有甚大影響力者有墨、道兩家。墨家注重於羣體人生，其理論根據，則上推而本之天。墨家思想與其行動，極為接近於一種宗教團體。墨家思想之缺點，則在每一人之心理上，只提倡一種宗教情感而忽略了其他自然情感的多方面。並在個人生活中所應有之多種自由方面，亦未被重視。舉天來壓低了人，舉團體來壓低了個人，使人人崇拜其偉大，而終於為不可行。其次為道家，展演出一種自然哲學與個人主義。其自然哲學之展演，成為一種極透徹的無神論。其個人主義之展演，成為一種極端的個人自由，而趨向於無政府。道家思想與墨家適處於相反之兩極端。

道家之所謂天，乃成爲一種純自然。而道家之所謂人，則成爲一純個人。孔子思想在墨、道兩家間，則適成一「中道」。若謂墨家屬於宗教性，則道家屬於哲學性。此兩家思想，皆在人文圈子外先建立了一套理論，而回頭來指導人生，拘束人生。其在實際人生中，有選擇，有排拒。而孔子思想則即人生論人生，乃可於墨、道兩家有調和，有折衷，使墨、道兩家思想可以相互間有其相通而不至於相反。因此在以後之中國思想中，終於接受了孔子思想，而道家退處於次要，墨家則成爲不重要。

於墨、道兩家外，尚有法家，則過分重視了政治與法律，而忽略了天與自然之一面；又其在人文圈子內，只由政治上層來統制了社會下層。又有農家，則過分重視了社會下層之經濟與生產，以普遍勞動來實現經濟平等；重視了社會，而忽略了政治，又忽略了人文界其他種種之活動與意義。此兩家亦適處在相反之兩極端。而且法家從道家轉出，乃放棄了道家最重視的個性自由。農家從墨家轉出，乃亦放棄了墨家最重視的尊天精神。所以法、農兩家，雖從墨、道兩家轉出，而都喪失了其所從來的高一層嚮往。而孔子思想，則既保有墨家的尊天精神，又保有道家的個性自由精神，而皆不走上其兩端之過分而相反處。墨、道兩家，已從孔子思想各走上了一極端。而農、法兩家，又從其極端處落於低淺。由於農、法兩家之偏滯與固執，而更益顯出孔子思

想乃爲人文思想中之一「中道」。

除上述四家外，又有名家，專在名字與觀念上推演其思辨工夫，形成爲一種純哲學的，而乃至陷入於詭辯。又有陰陽家，專務於觀察自然，而把道家之純自然哲學變成爲一種多神或泛神論。此兩家，名家近於墨，陰陽家近於道，而較墨、道兩家思想則遠見爲褊狹與淺俗。又且名家由墨家之宗教性轉向了哲學性。陰陽家由道家之哲學性又轉向了宗教性。不歸於此，則歸於彼。總是走向違離人文之極端。只有孔子思想，不離人文，一務平實，只是一種常識的。既不要先建立一個玄遠的信仰，也不要演繹成一番幽深的思辨。非哲學，非宗教。只在日常人生之親切處見玄遠。只在日常人生之平實中見高深。只成爲一種普遍通俗性的常識，而在此常識中，蘊藏著無限眞理，可以與人共見；又使人人若爲不可及，而有待於學問上無窮之追尋。把孔子思想與名家、陰陽家相比，更易見得孔子思想只是在人文本位上一條平易的中道。而其宏大高深，則又遠出於名家、陰陽家之上。

除卻墨、道、法、農、名、陰陽六家以外，其他尙有各家思想，更屬自鄶以下，不煩指數。秦漢以下，中國大一統，中國人終於選定了孔子思想奉爲一尊，而孔子思想終成爲中國思想之大宗與主流，把此來消化融會了其他各家思想之長處，又把此來修飾裁改了其他各家思想之短處。

而「孔子思想」乃與「中國思想」成為異名同實之一體。

魏晉以降，佛教東來。中國僧人，先以莊老道家思想與之相迎合，繼以孔子儒家思想與之相扶會。迄於隋唐，中國佛教宏昌。天台、禪、華嚴，皆由中國僧人自立宗派，自創教義。而尤以禪之一宗，在中晚唐、五代以及宋初，幾於掌握了中國思想界之最高領導權。循禪宗之主張，即塵俗可以證涅槃，即日常可以成正果，即身而即佛，即現前而即究竟。不煩玄遠之信仰，不經曲折之思辨，即就日常人生中，作一言片辭之指點，不立文字，單就一心，即可使人自證自悟。化宗教信仰為現實常識，使人人當下有一入門，並使人人當下得一歸宿。禪宗實可稱為是孔子思想之一種借屍還魂。所不同者，孔子思想究竟重在入世；而禪宗設教，終是未能把佛家傳統之出世精神盡情洗滌。於是乃有宋代理學之代興。

宋代理學，可謂是孔子思想之復活。理學家指導人生，亦從日常現實中獲得最高眞理。從各自內心啟鍵開鑰，進入修身、齊家、治國、平天下種種廣大的人生實務，而一以貫之。每一人，在其一切時，一切境，種種條件下，各可獲得人生最高眞理。而相互配合，以完成一人之最高理想與最高境界。不待人生大羣之俱得躋此境界，而無害於每一人之先自各達此境界。而每一人之先自各達此境界，乃即為大羣全體之躋此境界開闢了一條親切、平實、簡易、單純之大道。可以

融化各種宗教、各種哲學於實際人生中，而實際人生中一切幹濟事爲，皆可在此一大道上配合無間，無衝突，無扞格。不棄一法，而萬法歸宗。只有一套教育方法，可使人人「己立而立人，己達而達人」。羣己一體，天人一體，以共赴此人生之大理想。

五

今天的世界，則正已走了一條羣言龐雜、思想紛歧的道路。各地舊文化各就衰頽，而各地的新文化則尙待萌茁。舉世遑遑，莫知所向。舉要言之，有宗教與科學之衝突。宗教注重心靈啟迪，科學注重物質駕馭，而不免內面的心靈世界與外面的物質世界相衝突。就內部心靈世界言，縱使人人皈依一宗教，人人信仰一上帝，人人追尋一套哲學，但在其相互間，則又不勝相異，不勝衝突。就外部物質世界言，科學眞理，其相互間，雖若可以相通合一；但此科學上相通合一之眞理，只可憑以對付物質界，不能用來對付心靈界。在物質方面，今日的世界固已突飛猛進；而在心靈方面，則益形紛歧，益形晦亂。其間則有國與國之衝突，民族與民族間之衝突，又有每一行業間之衝突。物質愈進步，衝突愈尖銳，亦愈緊張。衝突愈複雜，愈擴大，而愈難有解決。

在此種種衝突中，所謂人生眞理，乃益形晦亂，益形分歧。而實際人生，乃益見有種種不可調和之對立，不復再有相互融通之協調。其最大者，有「唯心」「唯物」之各趨極端，有「大羣」「小己」之互不相容。主張集體人生者，每把大羣集體來吞滅了小己自由。主張個人人生者，又把小己自由來淹沒了大羣集體。而物質人生與心靈人生，尤難調和合一。各項宗教信仰，則已逐漸衰退，不能再用來誘導實際人生，而獲得一親切平易簡單之解決法，而徒啟相爭。而各項哲學思辨，則又各有立場，各有演繹，各有組織，各有結論。雖若各自有其曲折深微之處，而要之分歧割裂，乃使哲學思想幾若成爲人類智慧一種爭奇鬬勝之遊戲與玩藝。而此項遊戲，乃亦有不可復繼之勢。要之在下面，既脫離了大多數人之自然心靈，而各自進展；而在上面，亦無法接觸到人生與宇宙自然相融合的最高眞理之共通面，以相與而有成。

若說要退後一步，主張保守；則人類思想已往業績，如各項宗教與各項哲學，已成爲強弩之末，支離破碎，無可憑之以求應付世界人類當前之局面。若說要向前一步，主張進取；則今天人類在繼續前進上所猶可期望者，只賸有科學一項。單就物質方面謀進步，而使人生其他各方面，全得追隨在物質進步之後而亦步亦趨，喘息以赴。此項進步，最多亦只是物質的，而非全部人生的。而全部人生則轉將因於物質進步，而反見其紊亂與後退。

今天的世界人類文化，不僅如上舉，有宗教、科學衝突，有國家與國家、民族與民族間衝突，有心物衝突，有羣己衝突；而且復有貧富衝突，即資本與勞工間之衝突；有新舊衝突，每一社會上中老年人與青少年人起衝突；而甚且有男女衝突，夫婦衝突；如是等等，紛見迭出。人與人間，一若惟有衝突之存在。人類之所由猶得以相互團聚，猶得人與人間相互結合以成爲一體而不致於急激破碎、分離以去者，則惟賴各種經濟機構。其背後則純屬物質的，而非心靈的。又一則爲政權組織，擁有強力加以控制。則只見爲強迫的，而非自由的。要之都只是在外面加以一種黏合，而非由人類本身內心深處之自有其黏合與融和之所在。

今天的世界，由於物質進步，而使全世界人類日趨於接近。而正爲此物質進步，人類日相接近，而使全世界人類在其心靈上，乃失卻其黏合融和以共成爲一體之主要成分，而更走向各自離散與敵對之一途。於是人心苦悶，懇切要求能有一轉變。而此轉變之曙光，則不幸而日益黯淡，日益渺茫。不僅無可接近，甚至無可瞻望。

今天的世界大問題，正本清源，首應著重於「教育」問題上。而今天人類所能寄望之教育，將是一套嶄新的教育。此項新教育，則不能單一寄託在古老之宗教信仰上，亦不能單一寄託在古老之哲學思想上，更不能單一寄託在專限於物質方面之各項科學的知識與技能上，更不能寄望在

狹義的國家與民族之各別相爭上。此項新教育，則必當以全體人類爲其共同對象，不問國別、種族別、職業別，乃至男女、老幼、富貴、貧賤種種人生境遇中之種種差別相，而有其一套共通的教育宗旨與教育方法。更不能有種種條件限制，如所謂小學、大學，普通教育與專門教育等，應使人人有接受此新教育之可能。只要其是一人，即應包括在此新教育之對象中。縱是種種人間相千差萬別，此一教育理想與教育方法則純一無別。不論種種零碎事項，都能在片言隻語之指點下，可以使其各自反於心，各自達於外，而共同趨赴於同一目標，而不見有衝突，不見有差歧。

求之人類以往之教育宗旨與教育方法，能符合此一理想者，則惟有孔子思想。

六

孔子思想並不是宗教，但在孔子思想中，具有極深厚的宗教精神，與尊天敬神的觀念。孔子思想雖不曾由此推演出一套宗教信仰，但在宇宙大自然中之具有一項最高眞理，與夫此項眞理之是否出於一上帝？或由一上帝爲之主宰？苟有人在此方面探索，只要其探索所得，無礙於實際人生之向前，在孔子思想中，亦不曾對此加以深閉固拒之態度。不惟佛教爲然，其他如回教、耶教

等諸大宗教，均能在中國社會上和平相處，不發生嚴重衝突。此即爲孔子思想對於諸大宗教富有包容性之一個具體明證。

孔子思想並不曾完成爲一套自然科學，但亦並不反科學，抑亦容許各項科學有其各自之發展。如大學言「格物窮理」，中庸言「盡物性」，易傳言「開物成務」，又言「形而上者爲道，形而下者爲器」，及書之言「正德、利用、厚生」，都只在自然科學所能完成之種種事物上標示出一個人文目標，使自然物質與人文理想相得而益彰。抑且在中國歷史上，不斷有自然科學方面之專家，如算數、天文、曆法、水利、建築、農業、音樂、醫藥種種專門人才，皆曾有其偉大成就；然幾乎絕大多數全是崇奉孔子思想之儒家。以前如此，以後當亦可然。孔子思想之發揚光大，將決不會是反科學的，此亦無待深論。

孔子思想，乃以人類全體爲其教育目標，無國別、無種族別，無男女老幼、貴賤貧富、智愚敏鈍，種種人生間之自然別與人爲別。故曰「有教無類」。又不論時間別，孔子思想極尊傳統，但亦極重開新，隨時隨地，隨於人類社會之種種事象差別中，皆直指人心以爲教；直指人心之全體，兼顧於感情、理智、意志，人心多方面之種種功能與活動以爲教；又必本於人心之所同然者以爲教。如教父以慈，教子以孝，教爲人下者忠其上，教在人上者敬其下。一以貫之，則是一種

忠恕之道。無彼無我，易地則皆然。在人類的性情上開出理智，在人類之理智中完成性情。在人類之大羣體中涵容一切個人，在一切個人之相互結合中國聚成爲各種之羣體。由家達於國，以達於全民族、全天下，而完成一世界人類之大羣，使之相安相樂，無往而不各得其所。個人可以極自由，而不害有共守之規律。規律可以極細密，而不害於各人之可以各得其大量之自由。孔子思想，與夫孔子之教育目標，則只站在人文本位上。由大羣人以至各個人，由各個人以至大羣人，莫不本於一心，以相通合一。而如何來教導培育此人心，則從人人之易知易能者開始，而向於天道與人性之難窮難盡處趨赴。而即在於各人之易知易能處，可以使各人獲得其當下各自圓滿之歸宿。

孔子思想，幾可說全部盡在論語一書中。論語共分二十篇，四百九十八章。論其總字數，不出一萬二三千字。然兩千年來，中國學人對此書之解釋發揮，其散見者不論，其成爲專書者，不下四五百部。其中惟南宋理學大儒朱熹之注，最得論語之精義。元、明、清三代以來歷七百年，朱注論語，乃爲中國識字讀書人一部人人必讀書。然此七百年來，遇朱注有小錯失，加以糾正，亦復不少。本文作者，在七年前曾爲論語新解一書，盡量保存朱注所得之精義。其小節錯失經後人糾正者，亦盡量收入。將論語全書，逐篇、逐章、逐句、逐字一一加以注釋發揮。然亦不超出

三十萬字。自謂以現代人觀念、現代人文字闡釋論語，此書用力，較勤較備。若使現世界各民族，各文化傳統，各以其所用文字，根據作者此書傳譯，庶於論語本義錯失可少。孔子道大，自可就各文化傳統中，各本其自己所有宗教、哲學種種異見，而各自斟酌采擇，以求會合融通。庶乎使錯綜複雜、衝突多歧之現代文化，漸次獲得一共同之趣向，與夫一共同之道路，而相與以有成。要之，孔子思想，本於人心，達於大同。始乎人文，通乎天地。其親切、平實、簡易、單純之教育宗旨與其教育方法，必將爲世界文化奠其基礎，導其新生。此則本文作者之所馨香禱祝以期也。

（民國六十年十月十日爲孔孟學會作）

孔子與世界文化新生

一

文化是人生的綜合體。因此要對某一文化加以分析批評，必先注意到那一個文化中所包括人生之各方面；又必注意到此各方面人生之如何配合協調，而始形成爲此一文化之整體。研究文化，與研究自然科學不同。文化學之本身，無論如何，總脫不了含有某種價值觀念。因此從文化學立場看人生之各方面，應有一種高低輕重的分別。大概言之，任何一種文化人生，必然由三個階層所凝合。最低的，即最先的，亦是最基本的，第一個文化階層，是屬於物質經濟方面的。沒有物質生活，沒有經濟條件，根本無所謂人生，亦無所謂文化。由此發展到第二階層，則爲政治法律、社會禮俗，羣體集合之種種規定與習慣。文化是集體的，沒有這一階層，也同樣無文化可

言。循此再發展，乃有最高的，亦即最後的，最終極的第三階層；此一階層，包括宗教、哲學、文學、藝術等項，屬於純精神部門。我們可以說，文化是物質的、集體的、精神的，三部門之融合體。

以上所舉，卻恰恰沒有提到自然科學。照現代人觀念，似乎自然科學應該是人類文化中最主要的一項目。但仔細分析，自然科學，就其實際應用方面，影響及於物質經濟人生者，早已列入第一階層。依照文化價值言，此一階層，消極作用大，積極作用小。換言之，即缺乏的影響大過於富裕。借用經濟學上一術語，也可說它有一種「報酬漸減」的趨嚮。你在電燈光下禱告，或思想、寫作、歌唱，並不比在油燈底下更有效、更靈敏、更深刻，或更精妙。質言之，物質生活提高，精神內心生活並不一定相隨提高。有時，轉因物質經濟生活太複雜、太滯重了，反而把人類內心精神生活的境界和造詣降低、沖淡了。這兩百年來自然科學之突飛猛晉，轉使人類對於宗教、哲學、文學、藝術方面種種啟悟，種種成績，反而遜色了，便是眼前一個極顯著的例。就文化第二階層言，自然科學之貢獻，為奴不為主，只是一種工具，不是一種目的。共產主義和資本主義，同樣要運用自然科學。侵略的與和平的，也同樣要運用自然科學。再就文化第三階層言，自然科學的智識，必已變質成為一種宗教，或哲學，乃始對於人類文化有深刻切實的影響。哥白

尼的天文學，達爾文的生物學，以及十九世紀盛極一時的唯物論，都是在宗教上、哲學上形成了問題，而始影響及於文化之內層的。

近代人觀念，都以爲自然科學是在追尋宇宙客觀的眞理。此一觀點，實亦大可商。在相對論所謂「四度空間」的另一坐標系之下，由飛翔的鳥羣和潛泳的魚類來看歐幾里德幾何學，並不見得它是客觀的眞理。如在蟻羣或蜂羣中，也出現一個達爾文，必將有另一系統的生物進化論。可見自然科學在整個人類文化價值中衡量，徹頭徹尾是工具性的。它既不曾替人類發現了超人類以外的宇宙客觀眞理，自更未曾替人類發現了人類文化內部本身的眞理。它只在人類文化演進中，作一項有力的工具。近代人太過看重了自然科學的地位和價值，這是近代文化一弱點，一病徵。這一層言之甚長，此處只稍引其緒，未能細加分剖。

二

我們要衡量一種文化，而批評其利病得失之所在，必要在上文所述的文化三階層中，求得其核心或領導勢力之所在。西洋中古時期，我們可稱之爲「基督教」的文化。在那時，不僅哲學、

文學、藝術，種種精神生活方面，全爲宗教所支配，全以基督教爲核心，而接受其領導；即政治法律，社會禮俗，第二階層的一切，也都在基督教領導下，遵循其節制，追隨其嚮往；而第一階層物質經濟生活，則顯然處在一種不重要的地位，只求消極性的滿足程度之遞減，不求積極性的享受程度之遞進。這一種文化，不是沒有弊病的。「富人入天國，如橐駝穿針孔」，它明對物質生活極端輕視。「上帝的事由上帝管，凱撒的事由凱撒管」，它又把政治事業推之門外。把它所蔑視而拒絕的，來由它支配，讓它領導，這弊病已够大了。而且人類的精神生活，本由其物質的、集體的生活中孕育而長成；精神生活只該由物質生活、集體生活再提高，但它還是人生中一境界；而基督教的終極理想，則要超越人生。因此不免要蔑視人生，隔絕人生。則宗教之終極目的，無異要超越文化。把超越文化的理想，來領導文化，自然要在文化本身內部發生嚴重的弊害。

自十四世紀文藝復興運動之後，現代的西洋文化，漸漸游離了宗教的核心，擺脫了宗教的領導，而產生一個新的核心，新的領導勢力；這便是「個人主義」。此所謂個人主義，乃指一切以個人爲基點、以個人爲中心的一種主義。法國大革命，揭櫫「自由、平等、博愛」三口號。此三句口號，仍以個人主義爲背景。「民主政治」即在此三句口號上建立演進。少數服從多數，重量

不重質，把數字來代替了眞理。但數字是一種純形式的，空洞的，無內容的。三塊瓦礫，也可說多過了兩粒珍珠。民主政治只問三與二的多少，不問瓦礫與珍珠的貴賤。數字多是珍珠，數字少是瓦礫。這一理論，若非追尋到個人主義的最後根據，是說不出它精要的意義的。

然而個人主義，若非另有一更高的領導，則仍還是空洞的。個人渺小而短促的生命，在此長宙大宇中，在此廣大深博的文化機構中，究該如何呢？自由也該有一領導，否則天空地闊，你使用你的自由，究竟向那一條路前進呢？近代西洋文化，正為在個人主義之上沒有一個更高的領導（原來是宗教），於是文化核心，漸漸從第二階層墮落到第一階層，從個人主義墮落到物質主義；於是在民主自由的政治中，醞釀出一個資本主義的社會。最先的資本主義，也還以個人主義為核心。此即一種個人意志的無限向前的自由之滿足。但漸漸再轉移，個人主義卻把資本主義作核心了。此即說，個人自由的無限興趣，大部分都集中在物質與經濟生活方面了。於是最近代的西洋文化，遂墮退到以第一階層為核心，為領導；一切文化中心的前進意義，全集中在物質生活上，全偏傾在經濟問題上；於是「唯物史觀」「共產主義」，遂應運而起。

個人自由是一種哲學，唯物史觀與共產主義也是一種哲學。這一種哲學，博得多數人信仰，便成為一種宗教。現代人常譏諷共產主義是一種變相的宗教，試問：法國大革命前後的個人自由

與民主政治，何嘗不成爲當時一種變相的宗教呢？若由此論之，則似人類文化之核心與領導力量，始終在第三階層，並不在第一、第二階層了，這亦是人類文化經過相當時期之演進以後所應有的現象。但我們對此解釋，仍得作進一步分析。如上文所指，個人主義是空洞的，自由主義也是空洞的，最多不過是在第二階層中，對政治問題上的一種要求或理論。這一種要求與理論，反映到第三階層去，形成了一種過分重視個人自由的哲學。外形是第三階層在領導第二階層，實際是第二階層在領導第三階層。換言之，那種個人自由的哲學，只是一種政治哲學，而非一種超政治的哲學；因此也非一種指導全部人生終極理想的哲學。近代西方哲學，若眞以個人自由爲核心，爲領導，它便沒有能超出第二階層。唯物史觀與共產主義，也可說是一種哲學，但它只是一種偏重在物質生活、經濟問題上的哲學。它是以第一階層爲立場，而反映出的哲學，更說不上是一種指導全部人生終極理想的哲學。因此，最近代西洋文化的展演，有一部分人，寧願犧牲民主政治，來完成他們共產主義的理想。這只是由個人經濟主義、個人資本主義的中心，轉移到集體的經濟主義、資本主義的中心而已。在民主政治的初期所逐漸發展出來的資本主義，此即通常所謂「資本主義」，其實只是個人主義的一面相。而由唯物史觀的理論所支持的「共產主義」，實際卻是眞正道地的資本主義，即是抹殺個人主義而純粹在物質經濟上作數字計較的一種主義，而

用人類之全體來完成之。這一種主義，卻始終沒有超出文化的第一階層。這一種主義，依然重量不重質。八小時的出汗出力，較之三小時的深思奧念，在數字上是八小時勝過了三小時。勞動神聖，便專把時間數字來計算。全部的政治，全部的人生，便專把物質生產來衡量。

若照人類文化演進之眞的價値觀點，則必須由第一階層超越到第二階層，仍須由第二階層超越到第三階層。人類文化之理想的核心與其領導力量，必須在第三階層中產生。第三階層，雖說是超越了第一、第二階層，但仍必包含有第一、第二階層之存在。基督教的弊病，在其超越而不包含，在其排拒蔑棄了第一、第二階層，而僅求完成其第三階層之終極嚮往，成爲一種逃俗出世而達到天國的、純精神的、違背人生現實的嚮往。理想的精神生活，固應超越物質生活，但仍必包含有物質生活。理想的民主政治，固應超越個人主義，但仍必包含有個人主義，只是在此基礎上更高一層。而最近代的唯物史觀與共產主義，則既抹殺了個人自由，又抹殺了精神生活，只在純物質的觀點上重量不重質。這一種文化病，卻可從近代人偏重自然科學一觀念中演變出。我們若找不出它病根所在，是無法加以消除的。

三

現在我們希望世界有一文化新生，第一必希望有一具有世界性的哲學或宗教，來作核心的領導。在人類文化演進過程中，從來沒有一項全新的事物，突然出現過。因此，此項新哲學或新宗教之產生，必然仍將在舊文化中有它深厚的淵源。基督教和佛教，在先也曾具備過此種資格；但它們同樣因爲過猛用力，要求超越第一、第二文化階層，而連累它在第三階層中站不穩。它們同樣的對於人類文化之整體表現了一種消極而反抗的姿態。回教則因它的創教主同時即是政治領袖，容易使它陷落到第二階層中，而失卻其超越的領導功能。只有中國儒家，它本身不是一個出世的宗教，孔子自身也不是一個領導出世的教主。孔子的教義，雖已超越了第一、第二階層，但站穩在第三階層中，一面並沒有像一般宗教般對文化整體之消極性與反抗性。他的教義中，顯然對第一、第二階層的文化生活，盡量保留它們在文化整體中所應有之地位；但亦要求它們必須接受一種超越它們的、在文化第三階層中的精神核心之更高領導。這是我們在希望世界文化新生中很值得提出注意的一件事。

我們要希望有個具有世界性的領導的眞理與信仰，

第一、我們必先希望它能超越羣體的現實生活，即第一階層中物質經濟生活之束縛。

第二、我們再須希望它能超越羣體的現實生活，即第二階層中政治法律、社會禮俗生活之束縛。

第三、則須希望它能仍在人類文化立場上，回頭來領導它所已經超越的羣體的政治性、個人的經濟性的生活之各方面，好讓它們集湊在更高的一個核心，而接受其領導；俾使文化各階層，得一相互間的融和，而凝成爲完好的一整體。

換言之，這一個核心領導，必然是入世的，而非出世的。這一種精神，必然是超越的，而仍然是包含的。這一個眞理和信仰，必然是客觀的，而同時仍屬於人類自身的。

基督教、回教，建築它們的眞理與信仰在超越人類以外之上帝，而提供了一套很具體的想像。這已與近代自然科學之發現相衝突。佛教則即就人類文化本身內部，來拆卸破壞其組織與機構。它雖並沒有信仰一個超越人類而外在之上帝，但佛教之終極嚮往，仍是人類文化之取消，是虛無的涅槃境界，而非人類文化之繼續成長與發皇。若論自然科學，則僅能爲人類文化成長發皇途中一項重要的工具，它本身並不能領導人類文化走上一特定的積極的趨向。自然科學所發現的

眞理，對人類文化依然是一種超越而不包含。二加二等於四，也可說它乃超越了人類文化而存在，但也可說它並不包含人類各種文化之實際的存在而存在。因此有人說，縱使沒有人類存在的區域，二加二仍然等於四。其實二加二等於四，正由人類文化所發明；只因它並不是人類文化本身內在之眞理，而只供人類文化在其前進途中之一種方便與運用。人類文化之本身，則只是人類本身一種實際生活。此種生活之所以稱爲文化，乃在其超越了各個人、各集體在各地域、各時期之實際生活，而有它客觀的存在。我們必將對此客觀存在，具備一種價值的即眞理的認識與崇敬心情，而產生出在上文所舉的文化第三階層中的一種精神意識來。由於此種精神意識，纔始有對人類文化理想之終極目標的嚮往。非此，則人類文化終不得一個圓滿向前的發展。

民初新文化運動以來的中國人，常認近代西洋文化只是民主政治與科學精神。這是一種淺見。民主政治以多數爲眞理，並不能超越文化第二階層集體的要求。科學精神所注重的重心，在人類以外之自然界，不在人類生活之本身。它至多是站在人類立場，發現了自然界一些可供人類運用的眞理；並非即是人類生活自身內部在其演進上達的過程中所必須具備的眞理。像基督教之「博愛」，佛教之「慈悲」，孔子教義中之「仁」，此乃人類生活自身內部在其演進上達的過程中，所必須具備的眞理之最易指出的具體實例，但在自然科學中將遍尋不獲。只有在注意到人類

生活在其自身的演進上達的過程中，纔始可能獲得此項眞理之認識。此即歷史文化學之貢獻。歷史文化學之最高發展，應該超越了各個人、各集體、各地域、各時期，而仍包含此各個人、各集體、各地域、各時期的種種生活之實際存在。此項認識，是超越的，同時又是包含的。這是另一種人類文化的認識。只有中國儒家精神，孔子教義，始終緊握住這一點。

最眞實的人生，還是在一切地域、一切時期、一切羣體中的各個人的人生。抹殺個人，將無羣體。然而人永遠還是人，在一切地、一切時、一切羣中的一切個人，均有它的相似點。此種相似點即所謂「人性」。在人性中有幾項爲人類文化演進上達的主要元素而不可或缺的，此即人性中之文化眞理。中國儒家謂之「道」，即上文所指基督教之「愛」，佛教之「慈」，孔子教義之「仁」。此乃人類文化中具有眞實內容的客觀眞理。自由是空洞的，並不具有任何內容。照孔子教義說，仁愛慈悲，乃人性中所自有。因此，放任人類自由，可以自然走上這條路。但人性中並非只有此慈悲一項天性。因此放任人類自由，也可違離這條路。必須在人類文化演進上達中，客觀的指示出人類這一天性，而加以培養與教育。基督教則把這一天性認爲不屬於人類自身，而轉以屬之於上帝。佛教則並不以此一天性爲人類文化演進上達之一項主要元素，卻認此爲達到它理想的涅槃境界之一項方便法門。

四

近代西洋文化，一面高抬個人自由，一面提倡自然科學，但另一面又不能放棄基督教的博愛教義。而在此三項中，並不能提出一個會通合一之所在。這即表現了近代西洋文化之缺陷。於是宗教與科學，演成分道揚鑣、齊頭並進的形勢。其相互間種種衝突，種種矛盾，難於協調，難於融和，這是近代西洋文化內心一大苦痛。自最近西洋文化中另一新支「共產主義」出現，走向極端，把集體階級鬪爭來奉爲人類文化演進上達唯一主要的因素，把仇恨代替愛，把馬克思代替耶穌；而自然科學則一樣俯首聽命，供其運用。雖西方人亦有明知抹殺個性、抹殺仁愛，以仇恨與鬪爭爲核心領導，對人類文化前途是一條危險的死路；但他們目下所現有的那種以耶教博愛、個人自由與科學精神所形成的鼎足三分的舊文化，卻實感有招架無力之弱勢。於是只有依賴原子彈，以殺勝殺。或是依賴物質經濟之借貸與賄賂，希能收買信仰，換取思想。這是近代西洋文化內心的更大苦痛。

至於孔子教義，不僅不放棄人性中的仁愛，而且也並不曾否認人心中有仇恨；乃至人性中所

有一切動向，在孔子教義中，均不想施以藐視與鄙棄，只求在人性中指點出「仁愛」一項來，特別加以培養與教育，作爲人生之核心領導。只求其他人性動向，在此核心領導下，得到融和協調的發皇。這一種發皇，既無背於基督教的博愛精神，也無背於近代西洋的民主政治與個人自由，自然科學也一樣可以聽他的支配與運用。至於這一種超越性的人類文化展演途中所必具的客觀內在眞理，又如何來把握與認取呢？此在孔子教義中，有一極眞切極簡易的方法：一切地、一切時、一切羣中的一切個人，只要能反就己身，認識自性，把來與歷史文化的客觀存在相印證，相對照，即可相悅而解，莫逆於心。因此，孔子教義中的客觀眞理，並不抹殺個人，也不抹殺自然。這一種超越性的文化眞理，其自身即建基在自然的人性上。你既把握到這一眞理而眞切認識之，你將自見其超越，你將自然有一種崇敬的心情油然而生；你自將寧願犧牲小我個人，來嚮往此一眞理而奔赴；自將寧肯犧牲小我個人，來求這一眞理之實現與完成。孔子教義中這一精神，實是道地十足，不折不扣的宗教精神。因此，在孔子教義所形成的中國文化裏，可以不需別一宗教，也可以容納任何一宗教。只在不蔑棄不排拒第一、第二階層中的人生條件下，而容納各種宗教之共同精神，即是一種犧牲救世的精神，即是發源人類於天性中的一種仁愛慈悲的精神。

在孔子教義領導下所形成的中國文化，自然也不免有許多可能有的缺陷，因此也不免有墮退

與逆轉的時期。這是任何一類型的人類文化所不可避免的本身內含的弱點。正因有此弱點，纔有待於一切時地、一切人羣中之一切個人之不斷的努力。近代中國，則正當本身文化走上了一個墮退逆轉的途程中。在它與近代西洋文化相接觸時，尤其相形見絀的，則在中國文化沒有像近代西洋那種爲人類文化最有效用的工具，即自然科學之發明。然而這決非文化本身內部的致命傷。近代的中國人，誤認爲非徹底破壞自有文化傳統，將難接受到自然科學。於是破壞了身體來改穿衣服，破壞了胃腸來改進飲食。然而中國民族，是世界現存人類中最能保留歷史，尊重歷史，來從歷史中求取文化客觀眞理的一民族。中國文化，是最能注意到把文化三階層來調和統一，由超越一二階層而同時包含一二階層的第三階層的精神生活來作全體核心領導的一文化。中國文化之被誤解，被忽視，必將成爲期求當前世界文化新生的一個大損害。若本文上述文化理論，有它不可破滅的見到處，則孔子教義，仍將爲後起的世界文化新生運動中，求在人類歷史本身內部覓取文化眞理者，唯一最可寶貴的教義。中國文化與孔子教義，決然將對此大業有很重大很可寶貴的啟示與貢獻。因此特在二千五百零一年的孔子誕辰，撰述斯篇，以待中國及並世有心此文化新生大業者，作爲一參考。

（民國三十九年九月香港民主評論二卷五期）

民族自信心與尊孔

一

任何一民族之形成與發展，必有與其他民族間少許相異不同之特殊性之存在。此種特殊性，可稱之謂「民族個性」，或徑稱「民族性」。

若無此項民族性存在，即不能有民族之形成與發展。

此項民族性，乃由於外面天地大自然之影響，以及人類自身之歷史積累，與夫文化創進，多方配合，長期陶鑄而完成。

因此，「歷史」、「文化」、「民族」，乃屬三位一體。無此民族，即無此民族之歷史與文化。無此民族之歷史與文化，亦即無此民族之存在。

二

中國民族，有其可大、可久之顯著特性。

中國民族，擁有長時期五千年一線相承、傳遞不絕之歷史演進與文化體系，現存全世界其他民族，無一可與相比擬。此爲中國民族有其可久特性一明徵。

中國民族，擁有廣大人口達於七億之多，占全世界總人口五之一。其他民族，亦絕難相匹。此爲中國民族有其可大特性一明徵。

何以中國民族能有此可大、可久之兩特性？此因中國人中之大多數，經於教育修養，風俗薰染，使其各以可大、可久爲其人生之理想與趨嚮之目標。由各個人之人生理想與其趨嚮目標又推而及於家庭組織、社會經濟、政治制度、各項羣體結構，亦無不同向此理想與目標而前進。狹小的期圖，短暫之攫取，永懸爲歷史炯戒，文化明訓，相率鄙棄而不顧。

此項民族特性之呈現，亦可以「和平中正」四字說之。

中則不偏，正則不邪，惟其不偏不邪，故能和平相處。小己之完成，即爲大羣之完成。而大

羣之完成，亦即是小己之完成。

三

中國民族此項理想，尤以儒家教義爲中心。而中國儒家，則共奉孔子爲宗極。孔子生在中國民族長期歷史文化演進之中期。上面集前古之大成，下面開後代之新統。後人尊之曰「至聖先師」。「至聖」指其爲中國民族理想人生之最高標準，「先師」指其爲中國民族教育方針之最先啟導。

亦可說，中國民族長時期歷史文化，乃融攝凝合於孔子之一身。古往今來，中國人之共同理想，內心嚮往，乃集中於孔子一身而人格化了。孔子乃爲中國人具體的、同時亦是理想的代表。孔子人格，亦惟可以「可大可久」四字盡之。

孔子身後，戰國時代，異說蠭起，百家爭鳴。有尊孔，有反孔。然而反孔的各派思想，終於不可大，不可久。迄於兩漢，孔子遂定於一尊。

魏晉南北朝迄於隋唐，尊孔之風稍熸，道、釋、儒三家鼎峙，孔子與老聃、釋迦並尊。但宋

以下，孔子仍居獨尊之地位。

最近民國成立六十年來，西化日亟，孔子地位又趨動搖。反孔呼聲，紛與迭起，不啻成爲近六十年學術思想界一新風氣。

與此互爲表裏之一端，即爲民族自信心之墮落與消亡。

傳自西方之新觀念、新名詞，層出不窮，憑爲依據，來批評解釋中國的一切舊事物。最普遍流行，亦最值注意的，乃在歷史方面。

四

雙方民族不同，斯即雙方的歷史路線與文化體系亦可隨而不同。此一觀念，似爲近六十年來國人所逐步遺棄。

西方一些觀念和名詞，乃根據他們的歷史事實而發生。但我們似不認爲雙方歷史可走不同路線。遇有雙方不同，則認爲他們是前進而現代化了；我們則是落後，尚在他們的中古時期。

即如說：中國自秦以下兩千年，只是一部帝皇專制史。

在中國，秦以下，固是不斷有專制帝皇出現，但傳統的中國政治制度，則決非是一套帝皇專制的制度。

巨眼先矚，卓然不羣，則只有孫中山先生一人。他採取了中國傳統政制裏的考試、監察兩項，來創造他的五權憲法。若使中國傳統政體只是帝皇專制，則何來有此考試與監察之兩制度？

我曾獨稱中國傳統政府，自漢武帝表彰六經，尊重孔子思想以下，乃形成為「士人政府」，即由社會讀書士人經選舉與考試來充當政府官吏，政府即由此輩士人所組成。自漢迄清，此制不變。

我又稱中國傳統政府，自漢武以下，乃是一「文治政府」。所謂文治，乃指其以學術來領導政府；而代表學術者，則為此輩尊孔之士人。

惟其如此，所以中國傳統政治，絕不走上「帝國主義」路線，亦絕不走上「資本主義」路線。此為中國民族歷史文化與西方絕不相同一要端，亦為中國民族歷史文化可久可大一要端。

「專制政治」一名詞之外，又有「封建社會」一名詞，同樣廣泛流行。

在中國歷史上，秦以前為封建政治。此與西方歷史中古時期的封建社會絕不同。我們把自己歷史裏屬於政治制度上之「封建」一名詞，來翻譯西方歷史中古時期的一種社會形態而亦稱之曰

「封建」。名詞混淆，遂使觀念錯亂，引生出種種流病。

中國古人只說封建制度，並不曾說封建社會。若稱封建社會，試問此社會，究由誰封誰建？可知「封建社會」一名詞，根本不成立。

我又獨稱中國社會為「四民社會」，即士、農、工、商之四民。而士為四民之首，因此有「士人政府」之建立。中國歷史中之「士」，乃屬於社會之中層，向上由他們來組成政府，向下由他們來領導民眾。在我們自己的歷史裏面，社會與政府，本是上下一貫，血脈相通的一活體。現在我們好用西方名詞，在上是帝皇專制，在下又是封建社會。試問，既有帝皇專制在上，又如何允許封建社會存在在下？在西方歷史上，先有封建社會，後有專制政治；專制政治出現，封建社會即消滅，並不能同時並存。如何中國能使專制政府與封建社會上下並存？卻不見人加以說明。

馬克思的唯物史觀，乃由奴隸社會、封建社會、資本主義社會，遞升到共產主義的社會。他本根據西方歷史來分析、推論。我們既也認中國是一封建社會，於是此下是否應該推進到資本主義的社會去？抑或跳躍一級，直接走上共產社會的路？這一問題，實只是一個不切實際的空問題，但已為最近大陸共產政權作溫牀。

孫中山先生在此，又是遠識深慮，有他一套特出的見解。他的「民生主義」，主張節制資

本，這是中國歷史上一條老路。中山先生根據文化國情，不主張追隨西方資本主義路線；又斥共產主義為病理的；乃求超出現代西方資本主義、共產主義相互對壘之社會兩形態，而別有其本源於自己民族歷史文化傳統，自本自根而建立起一套此下中國社會之新理想。

惜乎孫先生此項理想，並不為現代國人所瞭解。其所手創的「三民主義」，仍必在西方政治思想中，比附之於美國林肯總統「民有、民治、民享」之三語，始易為國人接受。但其間意義實有絕大不同。「民生主義」既與「民享」一語涵義有別；「民權主義」主張「權」在民眾、「能」在政府，亦與「民治」一語涵義相差；而「民族主義」則更不與「民有」一語之涵義相類似。

孫先生的「三民主義」，必以民族主義為首，必以自己民族的歷史文化為背景、為基礎，必從自己民族之傳統個性為本源，而發揮出自己民族建國與國從來所有的那一番精神命脈，乃始為可久而可大。決非狹小計較，短暫應付，向外剽竊，有人無我的空乏心理所能勝任而愉快。

不幸而現代國人之民族自信心，已墮落到崩潰邊緣，故使孫先生終於感發「知難行易」之慨歎語。當知中山先生此語固是一番哲學，亦是一項現實。

不先自知，何能自信？

而中國民族之歷史文化悠久博大，欲求自知，亦非易事。

在民初即有新文化運動。有人主張民族自譴，要坦白承認中國事事不如人。若有人指出中國民族亦有長處，亦有許多存在價值，不當事事模倣鈔襲，舍我從人，即會被認爲頑固守舊。

但中國人有一最足自傲處，即是在中國人中產生了一孔子，而孔子在此下中國的歷史文化上又有莫大之影響力。此刻要對中國民族文化深自譴責，其第一目標，自然會落在孔子身上。

因此，在當時，早有「打倒孔家店」、「禮教喫人」、「非孝」等種種言論出現。

現代中國，既是一力追求西化，自己舊的都該丟，則孔子自當受譴責、自當受反抗。

中國共產化，亦即是中國力求西化中的一條路線。

馬克思的唯物史觀，不認有歷史的個別性，只認有歷史的共同性。不認有「民族」存在，只認有「階級」存在。不認歷史之發動力在「人」，只認歷史之發動力在「物」。

最近大陸反孔運動又起，乃把孔子說成爲一個頑固地維護奴隸制的思想家。馬克思既認在封建社會之前乃是一奴隸社會，他們自必要在中國歷史上找出一奴隸社會來。而史文無徵，屢變其說。最近乃認爲當春秋中期，奴隸制度搖搖欲墜，那時是新興的地主階級封建勢力和沒落的奴隸主貴族的鬭爭，而孔子則站在奴隸主那一邊。實際仍只是六十年來把外來新觀念、新名詞裝進中

國歷史作解釋、作批評的那一套。只是在外來的觀念名詞中，尊奉馬克思一家爲宗主。而孔子則又從封建社會之代言人再貶落到爲奴隸社會之代言人。意義價值，又益降低，如此而已。

五

以上是說的近六十年來在國人中所流行的歷史觀。再進而言在近六十年來在國人中所流行的人生觀。

「個人自由」一名詞，已逐步成爲近六十年來，國人最所崇奉的一條金科玉律。誰也不敢有疑義。

在上是兩千年的專制政治，在下是兩千年的封建社會。在此兩千年中的中國人所最缺乏的便是個人自由。

在社會上感有不適，便說是兩千年專制遺毒。在家庭中感有不適，便說是兩千年封建餘孽。於是中國一應舊傳統，幾乎全成爲個人自由一大障礙。

仍只有中山先生獨抒讜論，他說：「中國社會，不是自由少了些，乃是自由多了些。」但此

語亦不爲國人所深識。大家只認中山先生是一政治人物，若論學術眞理，思想大道，還該依著西方道路走。

在西方，馬克思的階級鬭爭，乃是個人自由一大反動。資本主義不改進，階級鬭爭終難消滅。

今天的我們，則仍是站在西方自由一面來反共，並不是站在民族個性，歷史趨嚮，文化傳統，自本自根，從民族歷史文化之內心深處來反共。

今再問：反共復國之大業完成以後，中國是否再應加強西化？抑或從此改弦易轍，來開創出一條民族復興、文化復興的歷史新道路。而此一歷史新道路，是否仍將從民族歷史文化傳統的舊根脈中來？抑或必當改從接上西方歷史的根脈來。此是當前一大問題，此是當前中國民族存亡、文化絕續一大問題，應値我們在心理上先有一準備。

此是當前國人一意志問題，亦是當前國人一知識問題。

中國民族，究竟是怎樣一民族？中國已往歷史，究是怎樣的一部歷史？中國已往文化，又究是怎樣的一種文化？提出此一問題，不免使國人會視若陌生，而且會多滋懷疑。

其實當前我們，在物質上西化尚淺，在心理上西化已深。

大家喜新厭舊。中國只像是代表了舊的一面。不僅孔子已舊，中山先生也已舊。舊的都該丟，只要能脫胎換骨，連我自己也該丟。此是六十年來的思想潮流。今天我們，敢於反對五千年來之舊傳統，但不肯反對此六十年來之新潮流。

六

今若要鼓舞我們來從事對中國民族歷史文化的本質和價值從頭作研究，此是一項艱辛工作。不先恢復我們的民族自信心，將無從說起。

但眞肯從頭作研究，其事也不難。孔子是中國人具體一縮影。懂得了孔子，自會懂得中國人，以及中國民族，中國歷史和中國文化。

且從頭讀一部論語，也自會懂得孔子。

但亦待懂得了中國人，中國民族，中國歷史和文化，乃始能眞懂得孔子。斷不是從一些外來的新名詞、新觀念中可懂得孔子。

此刻，大陸共產政權在反孔，我們這裏在尊孔。但他們反孔，卻是切切實實地在反。我們尊孔，也須切切實實地去尊。

從事政治工作的人，應該切切實實地來研究，孫先生的「三民主義」，主要應從中國民族歷史文化中去求瞭解，求發揮。

從事學術工作的人，應該切切實實地來研究孔子，更應從中國民族歷史文化中去求瞭解，求發揮。

我們須待有了眞知識，纔能有眞信念。

我們要信孫先生，要信孔子，必須對孫先生與孔子有知識。

其實信孫先生，信孔子，也只是信我們自己中國人，信此五千年來創造中國歷史文化的中國人。這即是中國民族。

若使對中國民族無信念，對當前的中國人無信念，即對孔子、孫中山，自會無信念。

孔子與孫先生他們都已成過去，不再能感受西化。西方在向前，我們只有追隨著西方也向前。則一應過時的中國人，惟有擱置一邊，不再理會。

以如此意態而來尊孔，也只是虛有其名，說不上眞尊孔。

所以要眞尊孔，惟有先恢復民族自信心。

但眞尊孔，也爲恢復民族自信心的主要一條件。

（民國六十二年十二月在國民大會憲政研討委員會講，載於六十二年十二月二十七日青年戰士報。）



孔子之史學與心學

一

春秋時代，乃一禮文繁縟之時代，又爲一政治、社會、種種人事方面將次崩潰轉變之時代。故其時人心激動，而有種種之新思想與新觀點。此數者交織互染，乃有下一時代新學術之產生。其時則有無數術士，環繞於貴族階級之四圍，而爲之執行其種種繁縟之禮文。此所謂「術士」者，易以今語譯之，當稱「藝士」或「藝人」，蓋指其擅種種之專藝。此種專藝，約言之，可分禮、樂、射、御、書、數六類。習書數不必能射御，執射御亦不必通禮樂。其能通習六藝者則尤爲上選。彼輩皆憑此「六藝」以獻身於貴族卿大夫而參加其集團，此在當時則稱爲「儒」。許氏說文：「儒，術士之稱。」是證也。孔子亦當日一術士，即通習六藝之儒者。孔子亦因此而進身

於貴族，而爲之服務。其先嘗爲魯之委積吏，主管倉穀出入。後又爲乘田吏，主畜字牛羊。其後乃益明習於當時貴族階級之種種禮文。然孔子不僅習其禮，抑又進而究其禮之意，乃覺當時所謂禮者實多非禮。論語：

子入太廟，每事問。或曰：「孰謂鄹人之子知禮乎？」子聞之，曰：「是禮也？」

此事蓋在孔子青年，乃十足表現出孔子對當時貴族階級許多非禮之禮之一種反抗精神。大抵當時魯太廟中種種禮樂均屬非禮，故孔子僞爲不知而問以示諷刺；或者乃笑孔子，誤以爲其眞不知禮，故孔子曰：「這些就算禮了嗎？」以此爲反詰。今試設一簡譬。如一遊人入外蒙古，對其政府禮堂懸列寧像片，因問此何人之像？當知問者並非不知此係列寧之像，乃不知此處緣何懸掛此像，故疑以設問耳。此種態度，春秋名卿大夫間亦早有先例。如左傳文四年：

衛甯武子來聘。公與之宴，為賦湛露及彤弓。不辭，又不答賦。使行人私焉。對曰：「臣以為肄業及之也。昔諸侯朝正於王，王宴樂之，於是乎賦湛露，則天子當陽，諸侯用命也。諸侯敵王所愾而獻其功，王於是乎賜之彤弓一，彤矢百，旅弓矢千，以覺報宴。今陪

臣來繼舊好，君辱貺之，其敢干大禮以自取戾。」

孔子嘗稱甯武子「其知可及，其愚不可及」，此處正是甯武子大知若愚一絕妙好例。孔子初入魯太廟神情，即模擬甯武子意態而變化用之也。特在甯武子當時，不過是貴族階級內部自身對於外交禮文上之一種講究與機警；一到孔子身上，卻變成一個藝士正式起來批評和反對當時貴族階級之種種現行禮法。這是時代變動下絕然不可相提並論的兩件事。

孔子正式的批評和反對當時貴族階級種種現行禮法者，在論語裏屢屢見到，如：

孔子謂季氏，八佾舞於庭，「是可忍也，孰不可忍？」

又：

三家者以雍徹，子曰：「『相維辟公，天子穆穆』，奚取於三家之堂？」

這些都是正面公開的批評。當時的貴族禮，實際便即是當時的政治；因此孔子對於禮的批評，實際即是孔子當時對於政治的批評。他說：

天下有道，則禮樂征伐自天子出。天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣。自大夫出，五世希不失矣。陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。

這裏孔子以一藝士身分而反對政出大夫之非禮。但藝士議政，本身亦是一非禮。故孔子說：「天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。」孔子之議禮，同時即是其議政。故：

齊景公問政於孔子，孔子對曰：「君君，臣臣，父父，子子。」

這裏孔子把政治問題歸重到禮上，但同時又把禮的問題歸重到日常人生上。「君君，臣臣，父父，子子」是禮的問題，同時亦是政的問題，但同時又即是人生日常問題，所謂倫常問題是也。於是孔子遂由他的政治論轉入到人生論。

二

孔子反對批評當時貴族階級一切現行禮之根據則在歷史。由孔子明習禮文，對於當時一切現行禮之歷史本源與其掌故沿革皆探索明瞭。故曰：

殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。

又曰：

周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。

又曰：

文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何！

又曰：

甚矣我衰也，久矣我不復夢見周公。

在古代之所謂「禮」，本即是全部規定了的貴族生活，亦即包括了古代全部的政治。在孔子心中，則禮的範圍更大了，不僅包括了政治與貴族生活，亦復包括了全部人生。孔子在歷史演變中研窮了自古到今的種種禮，即是研窮了自古到今的政治與人生。其夠標準合理想者，此在孔門則謂之「道」，道之具體表現則曰「文」。孔子認爲那種政治和人生之沿積，到他時代而窮了，故曰：「文王既沒，文不在茲乎！」此說只有他知道得這些。而他理想中最仰慕的人物則是周公，因周代禮樂起於文王，定於周公。他說：「如有用我者，吾其爲東周乎？」他要想來一新周道，把當時的政治和人生全部整頓刷新。當時人說孔子知禮，只以爲他熟習得許多現行禮；但孔子的眞學問，則在根據歷史，知道自古到今之沿革變遷，遂能跳出現代圈子，把自古到今的沿革變遷來批評現代；故曰：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」又曰：「述而不作，信而好古。」又曰：「默而識之，學而不厭。」這些都是孔子之歷史學與掌故學。

三

孔子研窮史學，卻爲種種因革變遷的禮文找出一個本原，這就成爲是孔子的歷史哲學。孔子

認爲一切禮的本原，不在外部，而在創禮與守禮者之內心。這是孔子之心學。孔子的心學，是孔子的歷史哲學之最後的結論。故曰：

> 禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？

又說：

> 人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？

「仁」與「禮」是孔子常常提到的兩件事。「禮」是外面的節文，「仁」是禮之本原，即指的人之心。此後孟子說：「仁，人心也。」此語便把「仁」字解釋完盡。當知仁只是人之心，但此心必在人與人相交接時始十分透露，故漢儒又把仁字另作解釋云：「仁，相人偶也。」相人偶，便是指的人與人相交接。我們應把漢儒解釋來補充孟子的語義，則仁是一種社會心，乃人與人相偶處時之心。其實人生根本屬之社會。一言一思，儘若是他一己私事，但依然脫離不了社會關係。試問若無社會，若無歷史，則此人便根本不能有言，不能有思；換言之，即不能有其心。故孟子曰：「仁，人心也。」其實語義已圓足。因「人」字已包含社會性，已包含了「相人偶」。

嚴格言之，世界上並無可以不相人偶之人，亦即不能有不相人偶之心。禮是一種相人偶的事，其本原由相人偶之心來。換言之，即「禮」從「仁」來也。

論語裏說到「仁」字處最多，但大體不離上述之根本義，仁只是人心。孔子只怕人對此心態不易把捉，遂又提出一「孝」字來。孝是子女與父母相人偶時之一種心態，此種心態，人人有之。人能識得孝心，自能推廣識得仁心。有子曰：「孝弟也者，其爲仁之本與。」便是此意。孝弟只是人在家庭對父母兄長相人偶時之一種心態。待其跨出家庭，進入社會，與其他一切人相人偶，則那時的心態並不是孝弟；而其爲一種仁心則一。在孔門又特拈「忠恕」二字說之，故曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」忠恕、孝弟全是仁，全是人與人相偶時之一種心態。若人心沒有孝弟，便不能有家庭。若人心沒有忠恕，便不能有社會。若人心沒有仁，便不能相人偶，不能有禮；換言之，即不能有種種人與人相處之道也。

四

由上述說，孔子思想便由史學轉入了心學。論語裏「學」字有涉史學者已舉例如上，今再舉

其涉心學者。

哀公問弟子孰為好學，孔子對曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣。今也則亡，未聞好學者也。」

「遷怒」如怒於甲者移之於乙，「貳過」如過於前者復於後。此皆非相人偶之道。此等學問自指心學，因其須在自己心上用工夫。又：

顏淵季路侍，子曰：「盍各言爾志。」子路曰：「願車馬衣裘與朋友共，敝之而無憾。」顏淵曰：「願無伐善，無施勞。」子路曰：「願聞子之志。」子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」

此條雖未明點出「學」字，但爲孔門師弟子志願所在，是即孔門師弟子之爲學目標。程子說此條云：「夫子安仁，顏淵不違仁，子路求仁。」又曰：「子路、顏淵、孔子之志，皆與物共者也，但有小大之差爾。」此條程子皆以「仁」字說之。緣三人所志，即其理想所欲到達者，均屬一種內心境界，均不從外面事物功利之占有或成就着眼；此種內心境界，又非專從小己之愉快安

樂及欲望滿足等而言，乃均指人與人相處即「相人偶」時之一種彼我融和無隔閡無分別之心態；此即孔門之所謂「仁」也。當知人類正因有此心境，故能產生「禮」，故能產生「道」。此種心境，則爲一切「禮」與「道」之本原。故孔門師弟子皆有志於此，惟三人所懷想之境界則自有高下深淺之別耳。

故孔子一切學問，皆從此種心地建立基礎，而此種心地則爲人人所同有。故子曰：

十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。

可見孔門言學，必從「忠信」生根。忠信猶言孝弟，惟孝弟專指家庭子弟言，忠信則指社會每個獨立之個人言。孟子要指點此種心地不煩教學而皆有，故舉孝弟言之，謂是人之「良知良能」。孔子此處，則重在指點人心之本質大體相似，故舉「忠信」言之。故人人之忠信本質，可以與聖人相近，而聖人之學問習得則乃始與人人相遠，故曰：「性相近，習相遠。」此處則已透露出孟子之性善論。

孔子之心學

一

今天我要講的題目，是「孔子之心學」。先把題目略作解說，再申述內容。儒家應分兩段落去看。前一段從漢至唐，後一段由宋到清。前一段的儒家，都講周公、孔子。後一段都講孔子、孟子。此是一大不同處。漢唐儒，我們可稱之爲「經學儒」。宋明儒，可稱之爲「理學儒」。經學儒看五經更重過四書。理學儒看四書更重過五經。清代有一部分學者，標榜漢學，反對宋明。其實，他們仍受宋明影響，仍當歸入宋明系統。大體言之，漢唐儒重事功幹濟，宋明儒重心性義理。而清人則既不講求事功幹濟，又不探討心性義理，乃別有所謂考證之學。在經濟、義理兩方面，遂均較前儒爲差。

宋明理學中，又分爲兩大派：一曰程朱理學，一曰陸王心學。因陸王主張「心即理」，而程朱則主張「居敬窮理」。後人遂疑居敬窮理，則似理在心外；心即理，始是理在心內。於是遂分之以爲二。依我個人意見，程朱同亦主張理在心。而且窮理工夫主要端在心，仍必從心做起；因於格物而所窮得之理，非與吾人心中之理有不同。窮外界事物之理，即是窮吾人內心之理。因此程朱之學，亦可謂是心學，只與陸王所講稍不同。或許是講得更精些！

亦可謂陸王從「心即理」出發，程朱則以「心即理」爲歸宿。陸王說心即理，則不須另要功夫。而程朱說心即理，則非另下一番功夫不可。所以我們只能說程朱與陸王的心學有不同，卻不能說程朱不注重心。換言之，亦可謂宋明理學，包括程朱與陸王兩大派，莫非是「心學」。

宋明理學家，雖欲跨越漢唐，畢竟是從先秦來。陸象山最喜稱述孟子「必先立乎其大者」之語，大者即指「心」。王陽明提倡「致良知」，「致知」二字由大學來，但稱「致良知」，「良知」二字則亦據孟子。故陸王之學皆本於孟子。孟子曰：

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。（盡心篇上）

此是孟子講心學之明證。而且七篇中，講心性者特多。孟子固爲陸王所推尊，但亦同樣爲程朱所

推尊。故我們只可說，程朱、陸王乃是同源異流。而孟子亦可稱爲是心學。不僅孟子，即荀子亦極善言心。我們亦可稱荀子爲心學。更由孟荀上推孔子，則知孔子亦可稱心學。「心學」乃爲儒學之主要骨幹所在。在此方面，漢唐儒似不如宋明儒，更扼要，更緊切。

今天所講「孔子之心學」，當從論語講起。論語二十篇，極少講「性」字。子貢曰：

夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。（論語公冶長篇）

講及「心」字亦極少，不過六、七處。然則爲何說孔子所講的一套學問亦是心學呢？我們讀論語，其中所講，多爲事物，但「因心見事」，「因事見理」。宋明儒程朱、陸王所講，其實均不出此。一部論語，向內沒有講「心」，向外沒有講「理」，只講一件件的「事」。但我們只要就孟荀、程朱、陸王來讀論語，便知孟荀、程朱、陸王所講「心學」，其實均奉論語爲大宗。今天所講，主要是講論語二十篇中孔子心學之大概。其未是處，請在座諸先生指教。

二

我們講宋代理學，有一最有名的故事，亦可謂因此而開出宋明兩代之理學。程明道、伊川兄弟十五六歲時，去見周敦頤濂溪，濂溪教他們「尋孔顏樂處」。此語一針見血，實宋明理學生命大動脈所在。論語述而篇有云：

飯疏食、飲水、曲肱而枕之，樂亦在其中矣。

程子曰：「非樂疏食飲水。雖疏食飲水，不能改其樂。」又雍也篇有云：

賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉回也！

程子曰：「顏子之樂，非樂簞瓢陋巷，不以貧寠累其心，而改其所樂也。」此兩處程子語，便從濂溪之指導而來，今若問孔顏所樂究係何事？最簡單之回答，當云：「所樂在心，不在外界事物。」宋明理學家最主要之宗旨，即是要認取孔顏之心，探討其心所樂何在。此乃程朱、陸王共同精神之所在。而孟荀精神也莫能外此。

宋學開先，羣推范仲淹。他的名言有云：「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。」我們可以說，范文正之憂樂，乃以「天下」作對象。如是，豈不將使人有憂無樂？然苟其人心中無樂，恐

亦不足以擔當天下之大任。故後來理學家雖亦極尊范仲淹，而論理學開山，則終必推尊周濂溪。因范氏究不能和孔顏的憂樂相擬。稍後明道又說：「十五六歲，與弟伊川受學於濂溪，即慨然有爲聖賢之志。再見周茂叔，吟風弄月，有吾與點也之意。」「與點」一章，見於論語先進篇。此章始自明道提出，由宋迄清，學者都加重視。此章載子路、曾皙、冉有、公西華侍坐，子曰：「以吾一日長乎爾，毋吾以也。居則曰不吾知也。如或知爾，則何以哉？」子路率爾而對曰：「千乘之國，攝乎大國之間，加之以師旅，因之以饑饉。由也爲之，比及三年，可使有勇，且知方也。」冉有對曰：「方六七十，如五六十，求也爲之，比及三年，可使足民。如其禮樂，以俟君子。」公西華對曰：「宗廟之事，如會同，端章甫，願爲小相焉。」此三人，一志於軍事，一志於財政，一志於外交，獨曾皙則曰：「異乎三子者之撰。」「暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」夫子喟然嘆曰：「吾與點也！」這是論語中一篇極好的小品文。明道釋之曰：「孔子與點，蓋與聖人之志同，便是堯舜氣象也。」明道之釋此章，似乎有些過分重視了內面心性之樂，而過分看輕了外面事功建樹；與上引范仲淹語，正反各有所偏。孔子常常稱贊顏回，而其贊曾點，則只此一見。實則此章孔子之「與點」，只在教導其他三子莫要過分重視了外面事功。一切事功皆須有外面條件，故不該奉以爲爲學之大目標。即如此章

曾皙「舞雩詠歸」之樂，亦仍有外面條件，如暮春天氣，如冠者五六人、童子六七人之伴侶，如沂水、雩臺之環境。缺了條件，便感不足。但講到顏回所樂，則可以無條件，甚至可以有反面條件，「人不堪其憂」，而「回也不改其樂」。此其樂之所以為可貴。而且曾點之樂，也可說近是享受式的，所謂江上之清風，山間之明月，雖曰取之無盡，用之不竭，要是有條件，而且僅止於享受。而顏子之樂則非享受，乃是一種進取。其言曰：

欲罷不能，既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。（子罕篇）

此是顏子一種最高之追求，亦是一種無限之進取。絕非當身一種眼前享受。然亦無外面條件限止，所以為眞可樂。

惜乎曾、顏所樂之不同，宋明兩代的理學家，沒有在此處加以透切發揮，而每混合為說。於是他們太看重了心性，太看重了心性享受，而忽略了事功，更是忽略了學問。至於淸儒，雖若重視學問，而於點、於回，兩皆失之。當知顏子之樂，乃由「學」而來，亦即於「學」中所得。孔子又極稱顏子之「好學」。而孔子亦復以「好學」自稱。公冶長篇：

子曰：十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。

濂溪亦曰：

志伊尹之所志，學顏子之所學。

范仲淹可謂有伊尹之志，但未深入認識到顏子之學。今問孔顏所好究為何學？胡瑗（安定）掌教太學，出此題為問。伊川撰論，極為安定所稱賞。此值伊川少年時，蓋亦由濂溪之教導也。

三

今請由此進而討論孔子之所謂「學」。論語學而篇首章：

子曰：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？」

此章「說」字、「樂」字、「不慍」字，只是一義，即指心境之樂言。孔子畢生所學內容，此刻暫置不論。但孔子學時此一種內心境界，則在此論語首章已明白懸舉。我們此刻正當從自己所學來體會孔子之境界；亦當從孔子所懸舉之此一種境界來考驗自己之所學。但也不能單在境界一邊張望過甚，便會陷入明儒如王心齋樂學歌所詠。當須由此深入，乃可透悟到孔子之心學。在論語最後一章，則曰：

不知命，無以為君子。

「命」便是外在條件，「知命」便是知有此條件，但非不顧此等條件之謂。必使外面條件不足以改變自己內心境界，此始謂之「君子」。論語首章末章之所謂「君子」，此一層大堪玩味。

論語憲問篇：

子曰：「古之學者為己，今之學者為人。」

明道釋之曰：

為己，欲得之於己也。

眞能得之於己，內心境界寧有不悅、不樂而轉有慍焉之感？程子又釋之曰：

為人，欲見知於人也。

又釋之曰：

古之學者為己，其終至於成物；今之學者為人，其終至於喪己。

孔子一生，不見知於人，故曰：「知我者其天乎！」（憲問）可知雖外面一切條件不够，亦可終不害於此心之悅樂。此所謂「君子無入而不自得」。能自得，能內心有樂，始可以感染及人。明道

喪己寧復有樂？而且己之已喪，他人於我，又復何得？

當知人心最難把握。必得讓自心有一條路向前，始有可樂。一人之心如此，天下人之心亦復如此。人人心中有樂，斯乃天下太平，反之人人心中沒有一條路，不知由何處向前，則天下必亂。孔子為學大道，即在開示天下萬世人心此一條向前之路。為政篇：

子曰：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩。」

此章孔子自述畢生爲學經過，然所講正是此內在之一「心」。「十五志學」不必講。「三十而立」之「立」字，即「己欲立而立人」之立。這不是如今人般在經濟上、職業上之所謂立，而乃是一種人格上之立；所謂頂天立地，獨立不懼。人格上的立，即是心性上之立。立於己，立於內，而非立於人，立於外。且看下一句「不惑」二字。「不惑」是心上淸淸楚楚。羣言淆亂，世道紛歧；縱是外面一切利誘威迫，而我能不搖不動，不退不轉；此始是個性自由，非如今人所謂之個人自由。循此而後中天下而立，至於「知天命」。知道不行，即是知天命。知其不可爲而爲之，即是知道不行，而還是要行，亦是知天命。至於此下「耳順」與「從心所欲」兩階層，更爲心學造詣上之更高境界，此處暫不詳論。所以孔子一生學不厭，教不倦，樂天知命。學之所在，即樂之所在，同時亦是人生眞意義與眞價值所在。即此是「道」，更何所謂「道不行」！

當知人生之眞意義與眞價值，決不在提高欲望，使欲望獲得滿足之謂。欲望多在外面物質上，即不能無外面條件。此且不論。當知自己一身也即是物質。要使外面物質進步，先應使此身

進步。所謂此身進步，則當指日常生活言。知得要求日常生活進步，便當知先注重於主宰吾此身之「心」之進步。故一切之學，必以心學爲主要，爲究竟。

論語里仁篇：

孔子曰：「吾道一以貫之。」曾子曰：「唯！夫子之道，忠恕而已矣。」

「忠恕」二字，就是指此心。中心爲「忠」，如心爲「恕」。心之在內者爲忠，在外者爲恕。譬若對朋友：直以己心施之朋友，即爲忠。莫以己心之所不欲而施之，即爲恕。程子說：「忠者，天道。恕者，人道。」天道，即自然之道。依照吾心自然之道做去，即是人道。忠是體，恕是用。一就是忠，貫就是恕。對外面萬事萬物，只有我此一心。修身、齊家、治國、平天下，一切只憑我此心忠恕，就可達到。

今天我們確是完成了許多「物」，那是連孔子也不曾夢想到。但又卻各自喪失了自己一顆「心」。失去了自己一顆心，即是失去了自己這一個人。因而外面物質縱是不斷進步，而各自內心總是感到不滿足，不快樂。今天的世界，已然只見爲是一個物世界，不見爲是一個人世界。一切只爲功利，不忠不恕；只見有物，不見有人；甚至不見有我，主要還是不見了我之此心。試看

小孩子們多麼快樂！小孩子們的快樂，那亦是天道。成年人則失去了小孩時那一顆天賦我們的「赤子之心」，所以總覺得不快樂。人類已能登上月球，若只論物的世界，我們也已發展到高峯；而人的世界則日趨沈淪。只須每天淸晨讀報紙上所報導，便可得知。孔子說「富貴如浮雲」，今天的人類，上不在天，下不在地，只如在浮雲中，一片模糊，變幻莫測。

四

以上略舉論語少許章節，便足證明孔子所講的也是心學。宋明諸子只是就此發揮。平心而論，漢唐諸儒比較少講到這一邊，所以爲宋明儒所不滿，但論語只是孔子門人與門人之門人所記下。此刻要說到春秋一書，則是孔子所自著。春秋二百四十二年，孔子只寫下了一萬八千字。然後人言春秋，三傳以下，到今無慮千萬人，千百萬言；其中只孟子一句話，便最說中了春秋之作意。孟子說：「春秋作而亂臣賊子懼！」「懼」字正指在人之內「心」言。在此二百四十二年間，「弒君三十六，滅國五十二」。平均計之，不到七年，即一君被弒。不到五年，即一國被滅。那眞是亂世已極。而孔子春秋於此二百四十二年中，「貶天子，退諸侯，討大夫，以達王事。」那些

天子諸侯大夫，爲孔子所貶、所討、所退的，那是孔子之所遭際。王事則是孔子之所志所學。漢人說孔子「志在春秋，行在孝經」。孝行於一身，道明於天下；孝經即是「忠」，春秋即是「恕」。孔子作春秋到今兩千五百年，中國由大體上說，常是一個大一統的局面，廣土眾民，日擴無疆；不像歐洲人到今天還沒有一統過。這是何故？這便是孟子所說「春秋作而亂臣賊子『懼』」。如果亂臣賊子無所「懼」，大家爭爲亂臣賊子，一如春秋般，怎會有此兩千五百年國家民族大統一、大團結的局面？這也並非說中國此下便無亂臣賊子，只是亂臣賊子心中知懼，比較上亦就少見。至於後世亂臣賊子何以會知懼？此處便是有一番心學妙理，正是孔孟以下，中國儒家所主要講究的。

孟子引詩經，說：「他人有心，予忖度之。」孔子作春秋，乃是一項大智先見，深入人心，使兩千五百年的人心，大家有一戒懼。孔子誠不媿爲中華民族的大聖人。換言之，乃是中華民族之大孝子，大忠臣。孔子以「心」教「心」。把他一個「心」來貫穿兩千五百年人的心，通達古今。使中華民族兩千五百年來成爲世界最大之民族。非有此心貫徹在內，何以得此！吾們此刻，正應把握此心，完成此心，不使渙散，不使淪亡纔是。

諸位當知，非有此心，民族將會破碎，歷史將會斬斷。非有此心，物質縱進步，人道將萎

縮，世界末日亦終於會降臨。此心在人，人之善保此心，則貴能有學。我們應該反求諸己，也即是反求諸己心。論語公治長篇：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」當知所學，亦即以此「忠信」爲學。故孔子以「文、行、忠、信」爲四教。現在我們應效法孔子，從自己內心出發，去從事學問；在心的基礎上建立人世界，再由人世界來建立物世界。後先緩急，本末內外，不應失倫失序。心爲本，物爲末；心在內，物在外。故心爲先急，物爲後緩。我們今天當研究孔子之心學，再由孔子下及孟荀乃至宋明程朱、陸王，將此一套心學發揮，即是發揮了儒家之最要義。而主要則在自己。從自己開始，到自己歸宿。且求自己此心常感悅樂，便是我學得失最親切之證驗。只因中國人講此一套講得太多，盼望諸位莫以爲只是些老生常談而忽之，則甚幸甚幸。

（民國五十九年九月孔孟學報第二十期）

孔孟的心性學

一

今天我要講的題目是「孔孟的心性學」。諸位要研習孔孟學說，首先應該知道孔子、孟子的學說究竟是怎麼樣的一種學說。

第一點我要說明的，孔子不是一位宗教家。大家往往把孔子和釋迦牟尼、耶穌、穆罕默德一併視為「大教主」，因為他們四位哲人所講的話，都是為全人類而講。人從幼小至老大，都應該聽他們話。不像其他人講話，只一部分人要聽。如今天的國學研究會，只對國學有興趣的人才來聽。在此會上發表的言論，也不是對全體人類的教訓。惟有上述四位哲人，他們才能向人類全體發表教訓。但孔子所講並不算是一種宗教，宗教「教主」首先要人有一番信仰，如天堂、地獄、

靈魂等，但孔子不然；並不在他話前要別人先有一番信仰。

孔子的話也不能算是一套哲學。每一哲學家，都有一套思辨法軌，教人依照他的思辨法軌來作思辨。但孔子也不是。那麼我們該把孔子放在學術中那一部門來討論研究呢？孔子不是文學家。也不是史學家。似乎在哲學的領域裏，談到孔子更相宜。於是現在的大學課程中，便把孔子擱在哲學系的課程中去講。但孔子究竟不是一位哲學家。哲學著重理智思辨，而孔子所說的話，以一般哲學的情形來說，似乎太簡單。而且有近於獨斷式的，不見有反覆思考之痕迹。一部論語，也不是一部結構謹嚴的哲學論文，裏面都是零碎話語，都是孔子日常對門人或時人隨口所說。所以嚴格講來，孔子不能算是一位哲學家，姑且勉強以哲學家視孔子，最多亦只能瞭解得孔子之一部分而非其全部。如此說來，孔子學說到底該說它是什麼？我今天姑試稱之曰「心性之學」。

二

諸位一定先要知道如何是心性學，才始能讀論語。心性之學可深可淺，如論語第一章：「學而時習之，不亦說乎？」好像非常淺顯；但眞要去研究這番話，就必須反求諸心，這就比較深遠

了。「反求諸心」這句話，不需要下什麼思考論辨工夫，只要求之於心，就是大家共同有的一個「心」：愛快樂。孔子只是教人如何尋求快樂。他說完了第一句，接著說第二句：「有朋自遠方來，不亦樂乎？」明儒王心齋說「學只是樂，樂即是學」。是否如此？必須大家自己求之於心。孔子只是問你是否快樂呢？這要你自己作回答。但不是要你運用理智去思辨，也不是勉強你非信它不可；乃是希望你自己的行爲加進去，親身來體會。

孔子學生中有極聰明的。孔子到今兩千五百年，學孔子、信孔子的都不是糊塗人。孔子學說所以能到今天屹立不墜，那裏是由於歷代帝王提倡？只是由於這一番學說之本身有其存在的價值。說完了「不亦說乎」，「不亦樂乎」，孔子又說：「人不知而不慍，不亦君子乎？」只因孔子學問境界太深了，人們不易了解。但孔子也並不因此而感到不快樂。孔子只是直本己心，直指人心，揭示出人心一番共同傾向。關於「快樂」與「不快樂」的癥結所在，孟子在此方面也有他的精闢的見解。盡心上篇：「孟子曰：『君子有三樂，而王天下不與存焉。父母俱存，兄弟無故，一樂也；仰不愧於天，俯不怍於人，二樂也；得天下英才而教育之，三樂也。』」第一樂，是青年時期的快樂；第二樂，是中年時期的快樂；而第三樂，則是老年時期的快樂。這與論語首章「學而時習之」是青年，「有朋自遠方來」是中年，「人不知而不慍」是晚年，同是指著一人之終生

言。或許有人要問：我不感覺讀書有什麼快樂，倒是看電影才快樂；也不感覺教育英才有什麼快樂，倒是上館子吃喝才快樂。這裏我得告訴大家，這不是孔子、孟子的話有了問題。乃是此人之心有了問題，原來他的心是走失了。

孟子說人有「本心」，有「放心」。何謂「放心」？如人家裏養了鷄犬跑到外面去走失了，但那主人還知道向外面去找回來，而人的本心走失了反而不得找，實在是可悲！鷄犬只是跑到外面去，鷄犬還是鷄犬，並沒有眞失掉，只要把它們找回就得。「本心」也是一樣，它也只是放失到別處去了，本心還是本心，並沒有眞喪失，只要把它找回來就可以。你若能求本心，把本心找回，你自會發現讀書和教育英才的樂處。這些問題和眞理不在外面別處，只在各人自己內心裏面，所以此種學問，我們稱之曰「心學」。

我們要懂得心學，主要有兩個辦法：一是問問自己，一是看看別人。小孩子的心，是父母初生他下地時就有，這叫做「自然心」，也即是本心。俗語說「一片天眞」，本心總是天眞的。你們試回家看看，小弟妹他們所表現在外面的那一片天眞，就知道孟子所說「本心」的意義。「天」字的意思，不消說。試說「眞」。「眞」的對文是「假」。假是外面借來的，須從內心發出才是眞。諸位讀論語第一章「學而時習之」認爲學可樂，那是假知識。一定要從自己生活裏來達

到孔子所指點的眞境界，才知有此眞快樂。

人生最快樂的時期應是小孩子時期，因爲他們能保全著一個眞。不論古今中外人同樣喜歡回想童年快樂，但卻永遠再得不到；因爲小孩子時那份純粹天眞早就喪失了。諸位都在青年期，心地也比較純潔，在心裏面還沒有夾雜多少渣滓，因此也比較快樂。等到入身社會，成家立業，有了負擔，慢慢地此心就不像以往那般純潔了。等到進入中年，日夜熱中功利。及至老年，朽腐敗壞。那份天眞、純潔，早已蕩然無存。世俗的人生率多如此。假如靑年人還能存有孩子氣，中年人仍然不失其本心，如是慢慢地存養，到了老年，孟子說：「大人者，不失其赤子之心者也。」人到老年還能不失赤子心，那是何等偉大！亦是何等快樂！就生理上說，大人是一成人；但就心理上說，小孩子卻像一眞正的成人。做了大人失去本心，反不快樂，怎能算是「成人」？在生理上，他是日益壯健，在生意上，他是日益凋零了。

三

現在我們再來講「性」。中國人認爲一切有生物、無生物莫不有性。如茶有茶性，喝到肚裏

能解渴助消化提精神。我前幾天在電視上看到在一座大山深澤裏有許多虎、豹、猴子、蛇、鱷魚等動物，牠們相互吞噬、搏殺；其所顯露的都是他們的生性。這也是一片天眞。虎、豹、蛇、鱷魚都有牠們共同的性。論其最先最純眞的一面，那就是好生、求生、保生。在這一點上，我們人也跟虎、豹、蛇、鱷差不多，人性也都要求生、保生。這並不是一件壞事。若我們說好生、求生、保生是一個「因」，則動物和人都一樣。可是由於外在的「緣」有種種相異，動物和人的「可能性」之發展也就大不相同了。原始人，或稱爲自然人，也還跟禽獸差不遠。但人類畢竟和其他動物不同，人有「靈性」。有了靈性，則「可能性」之變化較大。經了長期變化的結果，使我們人的社會和動物的社會形成了兩個截然不同的天地。人的生存的天地今稱「人文」社會。那是我們人類經過了五十萬年以上的努力，才能得到今天這般的成果。人性所以超越禽獸之上，就在其可能性的變化這一點上。所以說：「人之異於禽獸者幾希！」

就大本大原即好生、求生、保生之性來說，人跟禽獸一樣。但人因爲有可能性的變化，所以最後就和禽獸相差遙遠。在這種變化上，我們可有兩條路：一是道義的，一是才能的。

現在先談才能。人因具有才能，始能造成我們今天的生活。才能自「性」來，所以又叫「才性」或是「性能」。假若諸位爲學，能學自己性之所近的，則「學而時習之」，自會感得快樂。

但若學自己性所不喜的，學非己性之所近，等於說違著自己的本性而學，這就是走錯了路，當然會只覺有痛苦。孔子說：「性相近，習相遠。」性是「因」，習是「緣」。但不能迷於「外緣」，反而失卻了「本因」。

於是再說到道義。人之心性本有其共同部分，慢慢發展，慢慢分離。此項發展與分離，則莫不與外緣相關。如目前社會，影響青年人重視功利，大家進大學首先考慮到的是出路問題，而太過忽略了我們自性的最可能發展；因此進了學校也不會感到快樂。關於人性的可能發展，有些是師長也不知，父母也不知，朋友也不知，只有各人自知。但各人也可自己不知，到後始知。孔子學生，分德行、言語、政事、文學四科，孔子各就他們的性之所近分別施教，使自成才。而我們現在的教育制度一切是抄襲外國現成形式，不顧來學者的性向。投考者塡志願，有塡了近數十乃至一百的，這又那裏是「志願」？我們要知「職業」只是人生的手段，「道義」才是人生的目的。進學校從事學問目的何在？豈只是爲了求出路？但謀職易，求樂難。今人謀職，正爲自添煩惱，自增苦痛。人生職業，日新月異，人生苦痛亦日積月累。不知人生種種職業，都爲的是要增進快樂。人之快樂與否，則不在職業的大小高低，也不在乎薪給的多寡；而在乎這一份工作之是否合乎自己的性向。

四

我們生活一輩子，第一自爲要謀生，第二纔要能以我們的才能貢獻給社會。謀生是爲我而言，屬於私；貢獻則爲社會、爲國家、爲天下而言，屬於公。但此兩者並不相妨。只不該專顧私的一面。諸位試想：已成爲一個高級知識分子，而卻專爲自己打算，他的心情，還只能算是自然人，或稱原始人，而不够資格做「文化人」。爲了謀生活而自己窒塞性靈，那是最要不得的事。曠觀人類社會，眞正有極高理想的大教育家，只有孔子；而他只推行一個偉大而平實的教育，即是「人性」的教育，或說「人心」的教育。而孔子也是承接先賢而來。中國民族所以能擁有這麼悠久的歷史，擴大爲這麼廣大的社會，正爲中國有一套人生大道、人生大義在指導在支持著。時下許多人不明白這層道理，硬要廢掉自己傳統，全去學外國，以致與我們孔孟思想極端相反之共產思想也能在中國流行；此一流弊，自可想見。

孔孟之學，是一套「心性學」。中國文化，也是一套從乎人之心性的文化。所以要講「天人合一」，講「盡己性」，「盡人性」，「盡物性」，而「贊天地之化育」。人人只從本心本性出

發，不斷向前開展。既具情感，亦得快樂。較之西方人不看重人性，太過於崇尚物質，僅營感官生活，相互間沒有情感，專在鬪爭攫取上見長，卻說要追求自由，但實不能在內心自己作主，只是向外國征服；那是多麼苦痛的事！若我們未來能重把孔孟學說作爲最高的教育標準，庶乎自救救人，對世界貢獻。

（民國六十一年八月在暑期國學研究會講，載於孔孟月刊十卷十二期）



中國近代儒學趨勢

儒家思想爲中國文化之骨幹，此義人人知之。蓋儒學本由中國文化而孕茁，自有儒學而中國文化亦遂發揚光昌而滋大。儒學原本孔子。然孔子曰：「我好古敏以求之。」又曰：「述而不作，信而好古。」孟子稱之曰：「孔子之謂集大成。」故雖謂儒學爲中國古文化之結晶可也。孔子歿，非儒反孔者四起，百家競鳴，皆欲與孔子爲代興，楊、墨、莊、老其著也。當是時，儒學之爲世詬病，亦既甚矣。有孟子者出，曰：「乃我所願，則學孔子。」又曰：「楊氏爲我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。能言距楊墨者，皆聖人之徒也。」繼孟子而起者有荀子，荀子之排擊諸子，較孟子益厲。其書有正論篇，非十二子篇，其排擊諸子，雖子思、孟子不免。又曰「子游氏之賤儒，子夏氏之賤儒，子張氏之賤儒」，雖七十子之徒有不免。然獨尊仲尼無間言。孟荀皆一世之魁儒，其尊孔子如此。而後百家之氣燄以衰，儒術之尊嚴以

定。故儒學之推行，亦非孔子一人之力所能主。在其當身，必有七十子者扶翼之。及其後世，又必有如孟荀者呵護之。故可謂儒學推行，乃中國文化自有之演進，乃中國人羣之共業也。

戰國紛爭之大局既歇，而秦漢一統之盛運方啟。於斯時也，政治定於一尊，學術思想亦有調和融會以出於一之需。呂覽、淮南皆出其時，而莫能竟其功。求有以調和融會百家之異說，折衷而歸之一是者，非推本於儒術，則莫克盡其任。於是秦皇、漢武之間，乃有儒術之新生。易傳、戴記所載，莫非是時之產物。上自荀卿，下迄董子，當時儒學之所以包羅吸納諸家之異說以自廣大而得達學術一尊之地位者，蓋不自於漢武之創置五經博士，而在野之著述固已儼然有以踞其尊嚴而無愧矣。要言之，如易繫、中庸多采道家，禮運、孝經兼取墨義，春秋公羊三統之說本諸陰陽家言，而又旁及刑名法術以為褒貶。百家精旨，苟可調和融會於儒術者，秦漢諸儒無不兼取而並蓄之。故非孟荀之駁辨，無以見儒學之尊。非秦漢之和會，亦無以見儒術之大。秦漢諸儒之與孟荀，猶車兩輪，猶鳥兩翼，左之右之，而孔子之道乃得大行於後世。若謂後世有新儒學，則秦皇、漢武間之諸儒首當其選矣。

漢代一統之緒將斬未斬，而鄭玄之括囊大典，遂為兩京儒學殿軍。魏晉以下，詆儒譏孔者，紛紛籍籍，又不知其幾何家。時則老聃之與瞿曇，遂與孔子割席分尊，若鼎足之三峙。論其風力

之廣被，霑染之深入，視戰國百家猶多過之。雖逮隋唐盛世，而學術分野，終未合併。則儒術之衰，抑又甚矣。韓愈憤然以孟子之拒楊墨自負，而力有所弗勝。其友人李翺，則以和會說中庸。下及宋世，儒術終起，然陽法韓愈之排擊，而陰師李翺之和會。蓋宋明七百年之儒學，亦猶如秦皇、漢武間諸儒，要以調和融會於道、釋之間。苟其爲說之可以兼取並蓄無害於我者，則無不取而蓄之。故濂溪太極圖傳自方外，程氏之門無不流入於禪。後人又謂：「朱晦庵是一個道士，陸子靜是一個和尚。」其語雖酷，亦非無由。迄於陽明良知之傳，漸失其眞；而和會融通之風，益泛濫橫決而無可收拾。於是晚明諸儒起，始謀所以修藩籬而堅壁壘。如顧亭林、黃梨洲、王船山、顏習齋諸人排詆所及，程朱有勿免，陸王更無論。彼其正言厲色，亦猶夫孟荀之遺意也。故苟無程朱、陸王之和會融通於前，將無以見儒術之大。苟無晚明諸老之剖析駁辨於後，亦無以見儒學之尊。非尊無以立，非大無以行。自有孟荀之駁辨而來秦漢之和會，自有朱王之和會而來晚明之駁辨。一往一復之際，順逆有殊；而儒學之所以立，孔子之道之所由以大行，則胥此二者之左之右之，如車之輪，如鳥之翼，不可一缺也。

竊嘗論之，學術之有和會與駁辨，亦各因其時而然也。當戰國衰世，儒學初興，我勢未立，我道未尊，則孟荀之駁辨尚矣。析之有以極其細，剖之有以盡其精，凡其說之苟有異於我者，無

不昌辨而力斥之。凡我說之所以卓立而見尊，則職此之由也。秦漢一統，世運既轉，而儒術亦已尊。一世之人，方務爲高瞻遠矚，兼包并舉，其氣無前，其抱無外；則和會融通之意與焉。蓋前者憂深而慮遠，後則氣盛而心開。夫非時與勢之爲之歟！濂、洛初興，亦值宋之一統，承百年太平無事之後，禮樂文運方起；和會融通，適以成我之大，而無患其損我之尊。南渡以還，建安集其大成，而金谿即別樹壁壘；此固偏安之氣局也。姚江起於明代，亦包羅兼容爲多。及於晚明，宗邦覆矣，民生瘁矣，衣冠文物掃地盡矣。使於此時，不嶒然有所自表異，不確然有所自持守，將淪胥喪亡之無日，又何有乎和會以自大！則晚明諸老之所爲窮剖而極辨者，亦豈得已而不已哉！

故北宋如前漢，晚明似先秦。凡儒術之所以確立而大行者，乃此兩翼之互爲而共成之，而不可或缺焉。而其間之異同離合，則猶有可得而略論者。孟荀之時，雖亦高論王霸，推極於國家天下；要之其立說所偏重，則個人之心性學養爲主，而大羣之政教功利爲輔。迄於先漢，其風斯變。時則政出一統，世運方新，學者之所想望，於大羣之政教功利者尤急，而小己之心性學養轉疎焉。此畸輕畸重之異也。北宋諸儒，其和會融通似前漢，而其偏重於個人之心性學養則轉似先秦。晚明之剖析駁辨似先秦，而其偏重在大羣之政教功利則又似前漢。此其間亦有說。蓋前漢當

盛運初啟，學者莫不踴躍蘄嚮於大同太平之治，各思述其道以易一世而躋於所理想；故其言政教功利，率多遊神泰古，馳騁恣肆，而徵實非所務。至於晚明，國覆種奴，一羣方陷於魚爛瓦解之境而不可猝救；故其神斂，其心惻，若痛定之思痛；其於一羣之政教功利，多懲前而毖後。作歷史之反省，而不敢輕發舒。活潑磅礴不如前漢，而敦篤就實則勝之。

滿清盜憎主人，乾、嘉諸儒蠹故紙逃死而稱經學，斯無足道。道、咸以往，海疆多虞，滿族之箝制防遏也轉弛；學者驟脫羈軛，而所以震盪其心魄者，則有似於晚明。故其言率偏於一羣之政教功利，而個人之心性學養有不遑。適其時歐風東漸，凡彼之所以爲政教功利者，又與我相懸絕。富強慴其神智，既不得爲韓愈之排擊，乃又相趨於李翺之和會。故一時學風，轉有類於前漢。斯則以衰世之人心，而強慕盛世之學業，晚清道、咸以下之大體則然也。

辛亥鼎革，政體丕變。一時人心，若久縛而乍解，若長蟄之思蘇。而又東西接觸既頻，士大夫揖讓周旋於多邦羣族之間者既久，若將披心胸，豁肝膽，以懷納諸新而融之爲一大；秦漢和會之風進而益奮。公羊之變法，禮運之大同，可以參是中消息矣。然而國步之艱難依舊，羣體之隳頹日甚。秦皇、漢武之豐功偉烈既不可以驟冀，而晚明諸老之所驚心而動魄者，亦復如夢魘著人，不得遽醒。則遲徊瞻顧，凡其創鉅而痛深者，皆孤孽操危慮深之資也。於是和會之不足，而

駁辨之風隨起。是則前漢、晚明，儒學兩翼，所憑以左右夾輔扶搖直上者，當今之世，乃有齊頭並進之觀。斯非希覯之一奇歟！故輓近學者稱引儒書，樂爲援據而加以闡發者，非易傳、戴記，則往往在晚明。此辛亥前後五六十年中風氣，蓋有不知其然而然者矣。

抑學術之事，能立然後能行，有我而後有同。否則，不立何行？無我何同？苟非孟荀之強立，亦無以來秦漢之廣負。而今日者，在我則至愚至弱，至亂至困，既昧昧然不信我之猶有可以自立之地，而失心強顏以遊神於羣強眾富之列，曰：「我將爲和會而融通焉，我將爲兼舉而幷包焉。」甘受和，白受采，先既無以爲之受，更何期乎黼黻文章之觀，酸鹹五味之調乎？故凡苟有異於我者，必辨之晰而爭之明，斯所以尊我使有立也。凡苟有同於我者，必會其通而和其趣，斯所以大我使有行也。而今日之我，求其能尊而有立也尤亟。大心深識之君子，其將有體於斯文。

（民國三十三年四月思想與時代三十三期）

日譯本孔子傳序

一

孔子不僅是中國一大聖人，孔子乃是我們東方民族中、日、韓、越諸邦所展出的文化大體系中一共同主要的淵源。

孔子生在中國春秋時代之晚期，距今已逾兩千五百年以上。時代屢經變革，人生情況迥異。然由孔子思想所推衍而出的孔子之道，則日益發皇，綿延愈久推擴愈大，乃至瀰漫充盈於我東方民族中、日、韓、越諸邦之人心。滲透日細，沉浸日深，具體實現於此諸邦之人生理想、家庭組織、社會風氣，乃及政治體制之諸方面。分而愈歧，合而愈整，成爲諸民族一共同的文化精神，而不搖不拔，有其無窮永遠之將來。

今試問：孔子之道，何以有此力量？有此影響？要言之，孔子之道，則只是一種人道。而孔子之言人道，則一本於人心。原本人心，以爲一切人道之出發點。究極人心，以爲一切人道之歸宿點。此心，孔子則稱之曰「仁心」。此道，孔子則稱之曰「仁道」。人之有生，必各具一軀體。此軀體乃屬物質，各別扞格，互不相通。一飯不能兩人同飽，一衣不能兩人同暖，於是而有爭。自原始人類逐步進化而有人羣之結合。人之有羣，則尙通不尙爭。所通則在人之心，在人心之靈明。孔子則一本於此人心之靈明以爲道。

孔子之道，教人如何投入此人羣中爲人。教其羣如何融和會合此一羣之人以爲羣。人羣實是一心體。僅從軀體物質方面之相爭相奪，則不足以成此體。惟心靈方面之相通相合，乃得成此體。此心日擴日大，斯此體亦日擴日大。此體日擴日大，斯人與人間之相爭亦日弭，而相通亦日密。此心此體，孔子謂之「仁」。由此心以達此體之道，孔子謂之「仁道」。故「人道」即「仁道」，其要端只在此。

人之有羣，最先應爲有家。一家之人，生活成爲一體，其心最易相通。若一家之人心不相通，尙復互爲軀體衣食相爭相奪，則不得成一家。人類不能有家，亦將不能有羣。一家之中，嬰孩弱小，其力不能自生自養，亦不能相爭相奪，必待父母長老之護助扶持。故一家之成立，其先

首待父母之慈。由於父母有慈，而後子女始有孝。子女在嬰孩弱小時，其軀體尙未長大成人，尙不能獨立營生；然其心則已知親近父母，不啻視父母若與己爲一體；此即其心之孝，此即其心已能越出其一己之軀體而與他心相通。故父母子女之慈與孝，乃即人心相通之最先表現，人生大道即由此啟端。孔子弟子，有子有曰：「孝弟也者，其爲仁之本歟。」蓋謂推此孝弟之心，斯即爲仁心，行此孝弟之道，斯即爲仁道。人固未有不孝不弟而能有合於仁道者。

人類遇利害關頭，緊急需要，或心情哀樂，至誠中發，每易使心與心相通。然專惟有此，終爲不可恃。惟慈孝心則不同。父母爲前一世，子女爲後一世。人類有慈孝心，乃使前一世人與後一世人之心相通。故慈孝之心不僅是同時間內各別軀體之心相通，乃屬不同時代異世之心相通。人之一生，必包有三代，曰幼年，曰中年，曰老年。人羣之中，同亦包此三代。曰幼年人，此可代表此一羣之未來世。曰中年人，此正代表此一羣之現在世。曰老年人，則代表此一羣之過去世。其實此過去、現在、未來三世，乃緊相啣接，合成一體，不可劃分。每一人之生命如此，其合爲一羣亦必有此一羣之生命，其生命之必兼包有三時代亦如此。此則必有待於其心之相通，乃始爲一種生命之自覺。故人類之心相通，不僅能通人己彼我，亦能通過去、現在、未來。於是此人生乃能貫徹通透於時間，廣大無際，悠久無疆，而融通和合爲一體。惟此乃爲人生之大全體。

之軀體，則限於六尺，止於百年。惟心靈，乃可展演出人生之大全體。由一人而至一羣，由一世而至萬世。此心乃爲人類之大心，此道乃爲人生之大道。

二

如何由此心達此道，又有待於人與人之相互間之有教與學。父母之於嬰孩必有教，嬰孩之於父母必有學。一家之間之教與學，推而廣之至於一羣之間之教與學，則不限於父母子女，而轉成爲師弟子。孔子在中國，尊爲「至聖先師」。因其能以此道教此人。然孔子亦因於學而始能有此道，孔子乃即以其所學爲教。其弟子子貢問曰：「夫子聖矣乎？」孔子曰：「聖則我不能，我學不厭而教不倦也。」子貢曰：「如此，夫子既聖矣。」人生大道，必賴教與學。「學」者，即以此心學他心。「教」者，亦即以此心教他心。欲求心與心之相通，則主要端在教與學。

孔子何所學？孔子曰：「三人行，必有吾師焉。」此三人中，一人是己，其他兩人，則見比較。此善於彼則學此，彼善於此則學彼。人生至爲複雜，有大同，亦有小異。人生亦不能一步驟躋於至善。即貴在從小異中擇善而從，擇其不善而去，而人生乃進進不已。故孔子乃本於人以爲

學，就於人而爲學者。故子貢曰：「夫子焉不學，而亦何常師之有。」抑孔子不僅學於現在世之今人，並亦學於已往過去世之古人。故曰：「述而不作，信而好古。」當孔子之世，中國已積累有二千年之歷史文化傳統。孔子稱道歷古之仁聖賢人，自堯舜以下，歷夏、商、周三代，禹、湯、文、武、周公以下，迄於春秋列國之賢君卿大夫，以至孔子當身，如子產、晏嬰、蘧瑗之流；其名字見於論語者，何可勝數。故孔子之爲「集大成」，乃集人道之大成。乃集自有人生歷史文化以來，凡有一善可述、可師、可法之可通於人人者之大成。

人心有其「大同」，於大同之中復有其「大通」。衣食心，爭奪心，此亦人心之大同，然非人心之大通。孝弟心，忠恕心，愛敬心，此亦人心之大同，而亦復是人心之大通。孔子乃本於此以爲學，就於此以爲學。故曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」忠信亦人心之大同。如何使此忠信心，得以廣通於人之大羣，上下古今，通於千萬世；此乃孔子所理想之人道，則必賴於人之學以達。故孔子之所學，乃人道，即仁道。而孔子亦即以此爲教，而凡屬人人，亦同可以此爲學爲教也。

孔子非一宗教主，如耶穌，乃本於上帝意旨以爲教。如釋迦，乃悲觀於人生之同出於虛無又同歸於寂滅以爲教。孔子亦非一哲學家，各自個別創立其一套純思辨的邏輯辨證以爲教。孔子則

只就日常人生以爲教，就於日常人生中之可通、可達、可久、可大者以爲教。故孔子之教之行於中國，日擴日大而達於日、韓、越諸邦，以成爲我東方諸民族共通文化大體系之一中心基點主要本源者即在此。然此猶其初步。其將來之必當遍行於全世界，獲得世界人心之共同認許，共同奉行，亦可推而知。

三

抑人生有其共通面，亦有其獨特面。共通面同歸合一，獨特面各別萬殊。而共通面則即建立於獨特面之上。苟無獨特面，共通面亦無可建立。然苟無共通面，獨特面亦將失其存在。近世人生，專從物質經濟著眼，個人自由與集體統治成爲兩大壁壘，共通面與獨特面相割裂；種種人生大病害，胥由此起。孔子曰：「爲仁由己，而由人乎哉？」「仁」即是人生之共通面，「己」即是人生之獨特面。人生共通大道，即由發展人生中萬殊各別之獨特之「己」所形成。而人生中萬殊各別之「己」，則胥當向此同歸合一之人生共通大道而發展。惟孔子人格，乃最具獨特性，亦最富共通性。故曰：「仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」立者，立其在人羣中萬殊各別之

獨特性。達者，達其在人羣中相互融會之共通性。個體羣體，只是一體；個性羣性，亦只是一性。身、家、國、天下，大小各體，吾道一以貫之，亦惟貫之於人心之同然而共通之處，故曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」己與羣，心與道，皆由此而獲得其一貫之相通。

孔子生於兩千五百年前中國春秋時代之魯邦。欲究孔子之道，當求孔子之生平。此即孔子在其時其地可有一而不可有二之獨特性之表現。明夫孔子之生平，與夫孔子生平之獨特性，乃反就己身，同可明夫己之當身時地與孔子之不同，而明夫己之亦自有其一番獨特性；乃即就於己之獨特性所在以學孔子，乃知己與孔子之間之復可有其一番共通性；此即孔子所謂「爲仁由己」之義。由於孔子之後復又人人有己，而後孔子之道乃得復明復行於在我之己之當世，此即孔子所謂「人能弘道，非道弘人」也。本書作者特願以此一編孔子傳奉獻於我東方諸民族之前者，其意即在此。

當今之世，我東方諸民族，中、日、韓、越諸邦，不僅文化大體系傳統相似；即當前之處境，其所遭遇之艱難困苦，憂患拂逆，亦略相似。蓋我東方諸民族，在客觀上，早多有其共通面之存在。故其讀孔子之書，研孔子之道，而可相悅以解者，亦多有其可能。此非孔子之道專爲教我東方人而設，乃我東方人之獨特性，乃更易於自盡其己以上通於孔子之道。此已成爲歷史顯

例，不容不信。於古如是，於今亦當然。一人如是，則一人可以自立自達。一家、一國如是，則一家、一國亦可以自立自達。乃至我東方諸民族中、日、韓、越諸邦各能如是，則我東方諸民族之在今世，自可有其自立自達之大道。惟在我東方諸民族之知所以自勉而已。

自立者，我東方諸民族仍能完成其東方諸民族之獨特性，而屹立於斯世。自達者，還以我東方諸民族之獨特性之屹立，而推以達之於並世其他諸民族，而相與同進於人類之共通大道，以達於太平大同之人類理想境界，而躋斯世於可大、可久、不息不已、無疆無極之休明。斯乃人類文化無盡將來之希望，而必於我東方大聖人孔子之生平與其言行之所啟示而展現其契機；而於當前我東方諸民族邦與己之各自獨特性之完成上，掌握其努力之焦點。

孔子自道其生平，有曰：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩。」今日我各自之己，又當求如何以為學？如何以有立？又如何而達於不惑而知天命？如此乃達於能自有立。又從此而達於耳順與從心所欲不踰矩之更高境界，則舉世紛擾，已在我一己內心融會合一完成一共通面。一人如此，以達於人人無不如此。一時一地如此，以達於任何時地，無不如此。其事若遠而實近，若難而實易。其起點只在每一己之此一獨特之心，而亦即以此獨特之心為歸宿。故自每一人言，則可無入而不自得，無往而不見其成

功，而可不待之於人人之與無盡之將來也。

此編孔子傳，承日方相知友人譯爲日文，特附加此序言於卷首。

（此文作於民國六十四年春）



錢賓四先生全集④

孔子傳

錢穆著





孔子傳

出版說明

本書原爲錢賓四先生應臺灣孔孟學會之約而撰。初，該會主持人親造素書樓，懇請先生撰寫孔子、孟子兩傳，先生以舊作中已有論語要略、孟子要略、先秦諸子繫年以及論語新解多種，述孔孟已詳，故加婉卻。然終以堅邀，不獲已，遂先撰本書。乃先窮四月之力，搜集相關資料，然後下筆。自民國六十二年九月始撰，迄翌年二月，凡半載而書成。先生本謂前論孔子已悉，不意撰著此書，時有新得，所述復有舊作所未及者。夫自司馬遷史記孔子世家以還，迄今已歷兩千年，討論孔子生平言論行事者，實繁有徒。此書提要鉤玄，折衷羣言，而以論語爲中心大本。其間取捨從違，實不専爲討論孔子之一生，乃爲研究中國五千年文化傳統一部人人必讀書。

先生撰述既竟，書稿送交孔孟學會，該會評議會審查，謂是書對孔子生平疑辨過多，尤如所主易傳非孔子作之類，逐舉各項令加改定。先生以撰著此書，字字斟酌，語語謹審，其所疑辨，

無不有據有證；且如易傳作者之類，乃嚮所持論，畢生主張，不得以評議桌上一二人語，遽毀生平；遂拒不能改。而此稿亦以擱置不付印。先生乃索回原稿。適當時報端披載其事，坊間出版社登門求印者麇集，先生仍付最先提出要求之綜合月刊社印行，時爲六十四年八月。後該社改變出版計畫，不再出版學術專著，因取回改交臺北東大圖書公司於七十六年七月再版。

初版附錄讀胡仔孔子編年、讀崔述洙泗考信錄、讀江永鄉黨圖考三篇，再版時補入舊作孔子傳略爲第四篇。是篇原與先生另一舊作論語新編合刊，於六十四年十月由臺北廣學社印書館出版。今重排本書，乃據東大版爲底本，校正若干誤植文字，並增入私名號、書名號及酌加引號，以便讀者閱讀。又廣學社所印論語新編一小册，今已不再版行，因亦增編爲本書之附錄，合原所附者共爲五篇。論語新編中每章原文下但注篇次，今添注出各篇篇名及章次，以便檢索；其章次則悉準先生所著論語新解。又於每章前加上◎符號，以醒眉目。整理排校雖愼重從事，惟恐潙誤難免，敬祈讀者不吝指正。

本書由張蓓蓓女士負責整理。

錢賓四先生全集編輯委員會　謹識

序言

孔子爲中國歷史上第一大聖人。在孔子以前，中國歷史文化當已有兩千五百年以上之積累，而孔子集其大成。在孔子以後，中國歷史文化又復有兩千五百年以上之演進，而孔子開其新統。在此五千多年，中國歷史進程之指示，中國文化理想之建立，具有最深影響最大貢獻者，殆無人堪與孔子相比倫。

孔子生平言行，具載於其門人弟子之所記，復經其再傳、三傳門人弟子之結集而成之論語一書中。其有關於政治活動上之大節，則備詳於春秋左氏傳。其他有關孔子言行及其家世先後，又散見於先秦古籍如孟子、春秋公羊、穀梁傳、小戴禮記檀弓諸篇，以及世本、孔子家語等書者，當尚有三十種之多。最後，西漢司馬遷史記采集以前各書材料成孔子世家，是爲記載孔子生平首尾條貫之第一篇傳記。

然司馬遷之孔子世家，一則選擇材料不謹嚴，眞僞雜糅。一則編排材料多重複，次序顚倒。後人不斷加以考訂，又不斷有人續爲孔子作新傳，或則失之貪多無厭，或則失之審覈不精，終不能於孔子世家以外別成一愜當人心之新傳。

本書綜合司馬遷以下各家考訂所得，重爲孔子作傳。其最大宗旨，乃在孔子之爲人，即其所自述所謂「學不厭、教不倦」者，而尋求孔子畢生爲學之日進無疆，與其教育事業之博大深微，爲主要中心，而政治事業次之。因孔子在中國歷史文化上之主要貢獻，厥在其自爲學與其教育事業之兩項。後代尊孔子爲至聖先師，其意義即在此。故本書所采材料亦以論語爲主。凡屬孔子之學術思想，悉從其所以自爲學與其教育事業之所至爲主要中心。孔子畢生志業，可以由此推見。而孔子之政治事業，則爲其以學以教之當境實踐之一部分。雖事隔兩千五百年，孔子之政治事業已不足全爲現代人所承襲，然在其政治事業之背後，實有其以學以教之當境實踐之一番精神，爲孔子學術思想以學以教、有體有用之一種具體表現。欲求孔子學術思想之篤實深厚處，此一部分亦爲不可忽。

孔子生平除其自學與教人與其政治事業外，尚有著述事業一項，實當爲孔子生平事業表現中較更居次之第三項。在此一項中，其明白可徵信者，厥惟晚年作春秋一事。其所謂訂禮樂，事過

境遷，已難詳說，並已逐漸失卻其重要性。至於刪詩書，事並無據。贊周易則更不足信。

以上關於孔子之學與教，與其政治事業、著述事業三項層次遞演之重要性，及其關於著述方面之眞僞問題，皆據論語一書之記載而爲之判定。漢儒尊孔，則不免將此三項事業之重要性首尾倒置。漢儒以論語列於小學，與孝經、爾雅並視，已爲不倫。而重視五經，特立博士，爲國家教育之最高課程，因此以求通經致用，則乃自著述事業遞次及於政治事業，而在孔子生平所最重視之自學與教人精神，則不免轉居其後。故在漢代博士發揚孔學方面，其主要工作乃轉成爲對古代經典之訓詁章句，此豈得與孔子之「述而不作」同等相擬。則無怪乎至於東漢，博士皆倚席不講，而太學生清議遂招致黨錮之禍，而直迄於炎漢之亡。此下莊老、釋氏迭興並盛，雖唐代崛起，終亦無以挽此頹趨。此非謂詩、書、禮、易可視爲與儒學無關，乃謂孔子畢生精神，其所謂學不厭、教不倦之眞實內容，終不免於忽視耳。

宋代儒學復興，乃始於孔子生平志業之重要性獲得正確之衡定。學與教爲先，而政治次之，著述乃其餘事。故於五經之上，更重四書，以孟子繼孔子而並稱，代替了漢唐時代以孔子繼周公而齊稱之舊規。此不得不謂乃宋儒闡揚孔子精神之一大貢獻。宋儒理學傳統迄於明代之亡而亦衰。淸儒反宋尊漢，自標其學爲漢學，乃從事治古經籍之訓詁考據而墮入故紙堆中，實並不能如

漢唐儒之有意於通經致用，尚能在政治上有建樹。而孔子生平最重要之自學與教人之精神，清儒更所不瞭。下及晚清末運，今文公羊學驟起，又與乾嘉治經不同。推其極，亦不過欲重返之於如漢唐儒之通經而致用，其意似乎欲憑治古經籍之所得爲根據，而以興起新政治。此距孔子生平所最重視之自學與教人精神，隔離仍遠。人才不作，則一切無可言。學術錯誤，其遺禍直迄於民國創興以來之六十年，中共邪說獲得乘虛而起。今者痛定思痛，果欲復興中國文化，不得不重振孔子儒家傳統，而闡揚孔子生平所最重視之自學與教人精神，實尤爲目前當務之急。本書編撰，著眼在此。爰特揭發於序言中，以期讀者之注意。

本書爲求能獲國人之廣泛誦讀，故篇幅力求精簡。凡屬孔子生平事蹟，經歷後人遞述，其間不少增益失眞處，皆一律删削。本書寫作之經過，其用心於刊落不著筆處，實尤勝過於下筆寫入處。凡經前人辯論，審定其爲可疑與不可信者，本書皆更不提及，以求簡淨。亦有不得盡略者，則於正文外別附「疑辨」二十五條，措辭亦力求簡淨，只略指其有可疑與不可信而止，更不多及於考證辨訂之詳。作者舊著先秦諸子繫年之第一卷，多於孔子事蹟有所疑辨考訂，本書只於「疑辨」諸條中提及繫年篇名，以便讀者之參閱，更不再事摘錄。

自宋以來，關於孔子生平事蹟之考訂辨證，幾於代有其人，而尤以清代爲多。綜計宋、元、

明、清四代，何止數十百家。本書之寫定，皆博稽成說，或則取其一是，捨其諸非。或則酌采數說，會成一是。若一一詳其依據人名、書名、篇名及其所以爲說之大概，則篇幅之增，當較今在十倍之上。今亦盡量略去，只寫出一結論。雖若有掠美前人之嫌，亦可免炫博誇多之譏。

清儒崔述有洙泗考信錄及續錄兩編，爲考訂辨論孔子生平行事諸家中之尤詳備者。其書亦多經後人引用。惟崔書疑及論語，實其一大失。若考孔子行事，並論語而疑之，則先秦古籍中將無一書可奉爲可信之基本，如此將終不免於專憑一己意見以上下進退兩千年前之古籍，實非考據之正規。本書一依論語爲張本，遇論語中有可疑處，若崔氏所舉，必博徵當時情實，善爲解釋，使歸可信，不敢輕肆疑辨。其他立說亦有超出前人之外者，然亦不敢自標爲作者個人之創見。立說必求有本，羣說必求相通，述而不作，信而好古，亦竊願以此自附於孔子之垂諭。

作者在民國十四年曾著論語要略一書，實爲作者根據論語爲孔子試作新傳之第一書。民國二十四年有先秦諸子繫年一書，凡四卷，其第一卷乃爲孔子生平行事，博引諸家，詳加考辨，所得近三十篇。民國五十二年又成論語新解，備采前人成說，薈粹爲書，惟全不引前人人名、書名、篇名及其爲說之詳，惟求提要鉤玄，融鑄爲作者一家之言，其體例與今書相似。惟新解乃就論語全書逐條逐字解釋，重在義理思想方面，而於事蹟之考訂則缺。本書繼三書而作，限於體裁有

別，於孔子學術思想方面僅能擇要涉及，遠不能與新解相比。但本書見解亦有越出於以上三書之外者。他日重有所獲不可知，在此四書中見解儻有相異，暫當以本書爲定。讀者儻能由此書進而涉及上述三書，則尤爲作者所私幸。

本書作意，旨在能獲廣泛之讀者，故措辭力求簡淨平易，務求免於艱深繁博之弊。惟恨行文不能盡求通俗化。如論語、左傳、史記以及其他先秦古籍，本書皆引錄各書原文，未能譯爲白話。一則此等原文皆遠在兩千年以上，乃爲孔子作傳之第一手珍貴材料，作者學力不足，若一一將之譯成近代通行之白話，恐未必能盡符原文之眞。若讀者愛其易讀，而不再進窺古籍，則所失將遠勝於所得，此其一。又孔子言行，義理深邃，讀者苟非自具學問基礎，縱使親身經歷孔子之耳提面命，亦難得眞實之瞭解，此其二。又孔子遠在兩千五百年之前，當時之列國形勢、政治實況、社會詳情，皆與兩千五百年後吾儕所處今日大相懸隔。吾儕苟非略知孔子當年春秋時代之情形，自於孔子當時言行不能有親切之體悟，此其三。故貴讀此書者能繼此進讀論語以及其他先秦古籍，庶於孔子言行與其所以成爲中國歷史上之第一大聖人者，能不斷有更深之認識。且莫謂一讀本書，即可對瞭解孔子盡其能事。亦莫怪本書之未能更致力於通俗化，未能使人人一讀本書而盡獲其所欲知，則幸甚幸甚。

本書開始撰寫於民國六十二年之九月，稿畢於六十三年之二月。三月入醫院，爲右眼割除白內障，四月補此序。

中華民國六十三年四月錢穆識於臺北外雙溪之素書樓

再版序

予之此稿，初非有意撰述，乃由孔孟學會主持人親來敝舍懇請撰述孔、孟兩傳。其意若謂，爲孔、孟兩聖作小傳，俾可廣大流行，作爲通俗宣傳之用。余意則謂，中國乃一史學民族，兩千五百年前古代大聖如孔子，有關其言論行事，自司馬遷史記孔子世家以後，尙不斷有後人撰述。今再爲作傳，豈能盡棄不顧，而僅供通俗流行之用。抑且爲古聖人作傳，非僅傳其人傳其事，最要當傳其心傳其道。則其事艱難。上古大聖，其心其道，豈能淺說？豈能廣佈？遂辭不願。而請求者堅懇不已。終不獲辭，遂勉允之。

先爲孔子作傳，搜集有關資料，凡費四月工夫，然後再始下筆。惟終以論語各篇爲取捨之本源。故寫法亦於他書有不同。非患材料之少，乃苦材料之多。求爲短篇小書，其事大不易。非患於多取，乃患於多捨。抑且斟酌羣言，求其一歸於正，義理之外，尙需考證，其事實有大不易

者。

余此書雖僅短短十章，而所附「疑辨」已達二十五條之多，雖如史記孔子世家，亦有疑辨處。此非敢妄自尊大，輕薄古人。但遇多說相異處，終期其歸於一是。所取愈簡，而所擇愈艱。此如易傳非孔子作，其議始自宋代之歐陽修。歐陽修自謂上距孔子已千年，某始發此辨，世人疑之。然更歷千年，焉知不再有如某其人者出。則更歷千年，當得如某者三人。三人爲眾，而至是某說可謂已得眾人之公論。則居今又何患一世之共非之。但歐陽所疑，不久而迭有信者。迄今千年，歐陽所疑殆已成爲定論。余亦採歐說入傳中，定易傳非孔子作。此乃是孔子死後千餘年來始興之一項大問題大理論，余爲孔子作傳，豈能棄置不列？又此有關學術思想之深義，豈能僅供通俗而棄置不論？

書稿既定，送孔孟學會，不謂學會內部別有審議會，審查余稿，謂不得認易傳非孔子作，囑改寫。然余之抱此疑，已詳數十年前舊稿先秦諸子繫年中。余持此論數十年未變，又撰有易學三書一著作，其中之一即辨此事。但因其中有關易經哲理一項，尚待隨時改修，遂遲未付印。對日抗戰國難時，余居四川成都北郊之賴家園，此稿藏書架中，不謂爲蠹蟲所蛀，僅存每頁之前半，後半全已蝕盡，補寫爲艱。吳江有沈生，曾傳鈔余書。余勝利還鄉，匆促中未訪其人，而又避共

難南下至廣州、香港。今不知此稿尚留人間否。

學會命余改寫，余拒不能從，而此稿遂擱置不付印。因乞還，另自付印，則距今亦踰十三年之久矣。今原出版處改變經營計畫，不再出版學術專著，故取回再版付印。略爲補述其成書之緣起如上。至孟子傳，則並未續寫，此亦生平一憾事矣。余生平有已成書而未付印者，如上述之易學三書。又有已成書，而其稿爲出版處在抗日勝利還都時墜落長江中，別無鈔本，如清儒學案。今因此稿再版，不禁心中聯想及之。而清儒學案一稿，則尤爲余所惋惜不已者。玆亦無可詳陳矣。

中華民國七十六年四月錢穆補序時年九十有三



孔子傳 目次

第七章　孔子晚年居魯



孔子傳

第一章　孔子的先世

一　弗父何

孔子的先世是商代的王室。周滅商，周成王封微子啟於宋，遂從王室轉成爲諸侯。四傳至宋湣公，長子弗父何，次子鮒祀。湣公不傳子而傳弟，是爲煬公。兄終弟及本是商代的制度。但當時已盛行父子相傳。鮒祀弒其叔父煬公，欲其兄弗父何爲君。但弗父何若爲君，當治其弟弒君之罪，在家庭間又增悲劇，因此弗父何讓不受。其弟鮒祀立，是爲厲公。弗父何仍爲卿。孔子先世遂由諸侯家又轉爲公卿之家。直到孔子時，魯國孟僖子尚說孔子乃聖人之後，因弗父何以有宋而授厲公。

二　正考父

弗父何曾孫正考父，輔佐宋戴公、武公、宣公，皆爲上卿。但正考父不自滿假，每一受命，益增其恭。又自奉甚儉。嘗爲鼎銘，曰：

一命而僂，再命而傴，三命而俯，循牆而走，亦莫余敢侮。饘於是，粥於是，以糊余口。

這眞是一有修養的人。

三　孔父嘉

正考父生孔父嘉。孔父是其字，嘉是其名。因獲賜族之典，其後代以其先人之字爲氏，乃曰孔氏。孔父嘉爲孔子之六代祖。

宋宣公傳其弟爲穆公，孔父嘉爲大司馬。穆公又傳其兄宣公之子爲殤公，孔父嘉受遺命佐助嗣君。華父督欲弑君，遂先殺孔父嘉。

四 孔防叔

孔父嘉曾孫曰孔防叔，畏華氏之逼，始奔魯。爲防大夫，故曰防叔。魯有東防西防，防叔所治爲東防，在今費縣東北。

孔氏本爲宋貴卿。或說孔父被殺，孔氏卽失卿位，其子卽奔魯。或說孔父死後，孔氏卿位尚存，至防叔始奔魯。恐當以後說爲是。孔氏奔魯後，卿位始失。但亦不卽爲受地而耕之平民。在當時，貴族、平民之間尚有新興之士族，或是貴族後裔之疏遠者，或是貴族之破落者，與夫平民中之俊秀子弟，因其學習當時貴族階級禮樂射御書數諸藝，而得進身於貴族階層中當差服務，受祿養以爲生。此等士族，各國皆有，而魯爲盛。孔防叔在魯，其身分亦爲一士。其爲大夫亦只受祿，不得與封地世襲者相比。至是，孔子先世遂又由貴族公卿家轉爲士族之家。

五　叔梁紇

孔防叔之孫曰叔梁紇，因爲魯郰邑大夫，亦稱郰叔紇。郰字亦作鄹、作陬，又作鄒，乃邑名，非國名，與鄒國之鄒異。

叔梁紇武力絕倫，在當時以勇稱。

左傳襄公十年：

晉人圍偪陽，偪陽人啟門，諸侯之士門焉。縣門發，郰人紇抉之以出門者。

偪陽城門有兩重，一晨夕開闔之門，又別爲一門，高懸在上。偪陽人開其晨夕開闔之門，誘攻者進入城，乃放懸門而下之，阻絕進者使不得出，未進入者不得入。叔梁紇多力，抉舉其懸門，使不墜及於地，使在內者得復出。

叔梁紇爲孔子父。

第二章　孔子之生及其父母之卒

一　孔子之母

叔梁紇娶魯之施氏，生九女，無子。有一妾，生男曰孟皮，病足，爲廢人。乃求婚於顏氏。顏氏姬姓，與孔氏家同在陬邑尼丘山麓，相距近，素相知。顏氏季女名徵在，許配叔梁紇，生孔子。

【疑辨一】

史記稱叔梁紇與顏氏女禱於尼丘，野合而生孔子。此因古人謂聖人皆感天而生，猶商代先祖契，周代先祖后稷，皆有感天而生之神話。又如漢高祖母劉媪，嘗息大澤之陂，夢與神

遇，遂產高祖。所云「野合」，亦猶如此。欲神其事，乃誣其父母以非禮，不足信。至謂叔梁老而徵在少，非婚配常禮，故曰「野合」，則是曲解。又前人疑孔子出妻，實乃叔梁紇妻施氏因無子被出。孟皮乃妾出，顏氏女爲續妻，孔子當正式爲後。語詳江永鄉黨圖考。

二　孔子生平

孔子生於魯襄公二十二年，亦有云生於魯襄公二十一年者。其間有一年之差。兩千年來學人各從一說，未有定論。今政府規定孔子生年爲魯襄公二十二年，並推定陽曆九月二十八日爲孔子之誕辰，今從之。

【疑辨二】

關於孔子生年之辨，詳拙著先秦諸子繫年卷一孔子生年考，亦定孔子生魯襄公二十二年。

孔子生於魯昌平鄉陬邑，因叔梁紇爲陬大夫，遂終居之也。

孔子名丘，字仲尼。因孔子父母禱於尼丘山而得生，故以爲名。

三　孔子父母卒年

孔子生，其父叔梁紇卽死，但不知其的歲。或云：孔子年三歲。孔子母死，亦不知其年。或云：孔子二十四歲母卒。不可信。史記孔子世家記孔子母卒在孔子十七歲前，當是。

檀弓云：

孔子少孤，不知其墓，殯於五父之衢。人之見之者，皆以爲葬也。其愼也，蓋殯也。問於郰曼父之母，然後得合葬於防。

孔子父叔梁紇葬於防，其時孔子年幼，縱或攜之送葬，宜乎不知葬處。又古人不墓祭，歲時僅在家祭神主，不特赴墓地。又古人墳墓不封、不樹，不堆土、不種樹，無可辨認。孔氏乃士族，家微，更應如此。故孔子當僅知父墓在防，而不知其確切所在。及母卒，孔子欲依禮合葬其父母，乃先淺葬其母於魯城外五父之衢。而葬事謹愼周到，見者認爲是正式之葬，乃不知其是臨時淺

葬。故曰「蓋殯也」，非葬也。鄹曼父史記作「輓父」，輓是喪車執紼者，蓋其人親預孔子父之喪事，故知其葬地，其母以告孔子。此事距孔子母死又幾何時則不詳。時孔子尚在十七歲以前，而其臨事之縝密已如此。

【疑辨三】

此事亦多疑辨，然主要在疑孔子不當不知其父葬處，此乃以後代社會情況推想古代。今不從。

第三章　孔子之早年期

一　孔子之幼年

史記孔子世家：

孔子爲兒嬉戲，常陳俎豆，設禮容。

孔子生士族家庭中，其家必有俎豆禮器。其母黨亦士族，在其鄉黨親戚中宜尚多士族。爲士者必習禮。孔子兒時，耳濡目染，以禮爲嬉，已是一士族家庭中好兒童。

二　孔子十五志學

孔子自曰：

吾十有五而志於學。（為政）

孔子幼年期之教育情況，其詳不可知。當時士族家庭多學禮樂射御書數六藝，以爲進身謀生之途，是卽所謂儒業。說文：「儒，術士之稱。」術士卽猶言藝士也。儒乃當時社會一行業，一名色，已先孔子而有。卽叔梁紇、孔防叔上不列於貴族，下不儕於平民，亦是一士，其所業亦卽是儒。惟自孔子以後，而儒業始大變。孔子告子夏：「汝爲君子儒，毋爲小人儒。」（雍也）可見儒業已先有。惟孔子欲其弟子爲道義儒，勿僅爲職業儒，其告子夏者卽此意。

孔子又曰：

三年學，不志於穀，不易得也。（泰伯）

可見其時所謂學，皆謀求進身貴族階層，得一職業，獲一分穀祿爲生。若僅止於此，是即孔子所謂之「小人儒」。孔子之爲學，乃從所習六藝中，探討其意義所在，及其源流演變，與其是非得失之判，於是乃知所學中有道義。孔子之所謂「君子儒」，乃在其職業上能守道義，以明道行道爲主。不合道則寧棄職而去。此乃孔子所傳之儒學。自此以後，儒成一學派，爲百家講學之開先，乃不復是一職業矣。孔子自謂「十有五而志於學」，殆已於此方面知所趨向，並不專指自己對儒者諸藝肯用功學習言。

檀弓：

孔子旣祥五日，彈琴而不成聲，十日而成笙歌。

父母之喪滿一年爲小祥，滿兩年爲大祥，皆有祭。此當指母卒大祥之祭。時孔子尙在少年，然已禮樂斯須不去身。此見孔子十五志學後精神。

三　孔子初仕

士族習儒業爲出仕，此乃一家生活所賴。孔子早孤家貧，更不得不急謀出仕。孟子：

孔子嘗爲委吏矣，曰：會計當而已矣。嘗爲乘田矣，曰：牛羊茁壯長而已矣。（萬章下）

委吏乃主管倉庫委積之事，乘田乃主管牛羊放牧蕃息之事。當時貴族家庭卽任用儒士來任此等職務。

孔子自曰：

吾少也賤，故多能鄙事。（子罕）

爲委吏必料量升斗，會計出納。爲乘田必晨夕飼養，出放返繫。此等皆鄙事。孔子以早年地位卑賤，故多習此等事。

家語：

孔子年十九，娶於宋亓官氏，一歲而生伯魚。伯魚之生也，魯昭公以鯉賜孔子。榮君之

兒，故名曰鯉而字伯魚。

亓官氏亦在魯，見魯相韓勅造孔廟禮器碑。云宋亓官氏，則亦如孔氏，其家乃自宋徙魯。古者國君諸侯賜及其下，事有多端。或逢魯君以捕魚爲娛，孔子以一士參預其役，例可得賜，而適逢孔鯉之生。不必謂孔子在二十歲前已出仕，故能獲國君之賜。以情事推之，孔子始仕尚在後。

左傳昭公十七年秋，郯子來朝，昭公問少皞氏官名云云，仲尼聞之，見於郯子而學之。是歲孔子年二十七。其時必已出仕，故能見異國之君。故知孔子出仕當在此前。

> 子入太廟，每事問。或曰：「孰謂鄹人之子知禮乎？入太廟，每事問。」子聞之，曰：「是禮也？」（八佾）

此事不知在何年？然亦必已出仕，故得入太廟充助祭之役。見稱曰「鄹人之子」者，其時尚年少，當必在三十前。然其時孔子已以知禮知名，故或人譏之。「是禮也」，應爲反問辭。孔子聽或人之言，反問說：「即此便是禮嗎？」蓋其時魯太廟中多種種不合禮之禮。如三家之以雍徹，孔子曰：「雍之歌，何取於三家之堂？」（八佾）此乃明斥其非禮。但在孔子初入太廟時，年尚

少，位尙卑，明知太廟中種種非禮，不便明斥，遂只裝像不知一般，問此陳何器？此歌何詩？其意欲人因此反省，知此器不宜在此陳列，此詩不宜在此歌頌。特其辭若緩，而其意則峻。若僅是知得許多器物歌詩，習得許多禮樂儀式，徒以供當時貴族奢僭失禮之役使，此乃孔子所謂僅志於穀之小人儒。必當明得禮意，求能矯正當時貴族之種種奢僭非禮者，乃始得爲君子儒。孔子十五志學，至其始出仕，已能有此情意，達此境界，此遠與當時一般人所想像之所謂「知禮」不同，則宜乎招來或人之譏矣。

孔子又自曰：

十有五而志於學，三十而立。（為政）

知孔子之學，非追隨時代之風氣，志在求業而學。若是追隨時代，志在求業，此非可謂之「志於學」。孔子之志於學，乃是一種超越時代，會通古今之學。孔子在十五之幼年，而已於此有所窺見而有志尋求，可謂卓乎不倫矣。「三十而立」者，孔子至於三十，乃確乎卓然有立，獨立不倚，強立不反，自知其所學之有成，而不隨衆爲俯仰。此一進程，正可於「子入太廟」之一節記載中覘其梗概。

第四章　孔子之中年期

一　孔子授徒設教

孔子少年出仕，可考者僅知其曾爲委吏與乘田，其歷時殆不久。孔子年過三十，殆卽退出仕途，在家授徒設教。至是孔子乃成爲一教育家。其學既非當時一般士人之所謂學，其教亦非當時一般士人之所爲教，於是孔子遂成爲中國歷史上特立新創的第一個以教導爲人大道爲職業的教育家。後世尊之曰「至聖先師」。

孔子自曰：

自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。（述而）

當時人從師求學禮樂射御書數諸藝，以求仕進、獲穀祿者已多。從師必有贄見禮，求學亦必有學費。束脩乃一束乾肉，乃童子見師之禮，爲禮中之最薄者。自此以上，弟子求學各視其家之有無，對師致送敬儀，如近代之有學費，厚薄不等，而爲師者即可藉此爲生。故孔子自開始授徒設教後，即不復出仕。而在其日常生活中，比較有更多之自由。論其職業性，又比較有獨立之地位。

左傳昭公二十年：

衞齊豹殺孟縶，宗魯死之，琴張將往弔。仲尼曰：「齊豹之盜而孟縶之賊，女何弔焉？」

是年，孔子年三十一。琴張乃孔子弟子，殆在當時已從遊。知孔子三十歲後即授徒設教。

左傳昭公七年：

公至自楚，孟僖子病不能相禮，乃講學之，苟能禮者從之。及其將死也，召其大夫曰：「禮，人之幹也。無禮無以立。吾聞將有達者曰孔丘，聖人之後也。我若獲沒，必屬說與何忌於夫子，使事之而學禮焉，以定其位。」故孟懿子與南宮敬叔師事仲尼。

此時貴族階級既多奢僭違禮，同時又多不悅學，不知禮。孟僖子相魯君過鄭至楚，在種種禮節上多不能應付，歸而深自悔憾。其卒在昭公二十四年。時孔子年三十五，授徒設教已有聲譽，故孟僖子亦聞而知之。臨死，乃遺命其二子往從學禮。說爲南宮敬叔，何忌爲孟懿子，兩人同生於昭公十二年，或是一母雙生。其父之卒，兩人皆年僅十三，未必即前往孔子所從學。至二人在何年往從孔子，今已不可考。其時孔子所講之禮，多主裁抑當時貴族之奢僭非禮，然當時貴族乃並不以孔子爲忤，並羣致敬意。至如孟僖子之命子從學，則尤爲少見。此層亦爲論孔子時代者所當注意。

二　孔子適齊

左傳昭公二十五年：

將禘於襄公，萬者二人，其衆萬於季氏。

「禘」是大祭，「萬」是舞名。業此舞者，是日，皆往季氏之私廟，而公家廟中舞者僅得兩人。

其時季孫氏驕縱無禮，心目中已更無君上，而昭公亦不能復忍。君臣起釁，昭公遂奔齊。孔子謂季氏：

八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？（八佾）

「佾」是舞列。八佾者，以八人爲一佾，八八六十四人。此章所斥，或卽魯昭公二十五年事。「孰不可忍」者，謂逐君弑君在季氏皆可忍爲之也。或說：季氏如此無君，猶可忍而不治，則將爲何等事，乃始不可忍而治之乎？是孔子已推知季氏有逆謀，魯國將亂；其發爲此言，固不僅爲季氏之僭越而已。較之「子入太廟」一章所載語氣意態大不相同，見道愈明，出辭愈厲。此亦可見孔子「三十而立」後之氣象。

史記孔子世家：

季平子得罪魯昭公，昭公率師擊平子，平子與孟氏、叔孫氏三家共攻昭公。昭公師敗，奔於齊。齊處昭公乾侯。其後頃之，魯亂，孔子適齊。

是年，孔子年三十五。其適齊，據史記，乃昭公被逐後避亂而去。或說在昭公被逐前見幾先作。

今不可定。

子在齊聞韶，三月不知肉味。曰：「不圖爲樂之至於斯也。」（述而）

史記孔子世家：

與齊太師語樂，聞韶音，學之，三月不知肉味。

韶相傳是舜樂。一說舜後有遂國，爲齊所滅，故齊得有韶。或說陳敬仲奔齊，陳亦舜後，敬仲攜韶樂而往，故齊有之。史記「三月」上有「學之」二字，蓋謂孔子聞韶樂而學之，凡三月。在孔子三月學韶之期，心一於是，更不他及，遂並肉味而不知。孔子愛好音樂心情之深摯與其向學之沉潛有如此。若謂孔子一聞韶音，乃至三月不知肉味，則若其心有滯，亦不見孔子遇事好學之殷。故知論語此章文簡，必加史記釋之爲允。

孔子自曰：

志於道，據於德，依於仁，游於藝。（述而）

「藝」即禮樂射御書數。當時之學，即在此諸藝。惟孔子由藝見道，道德心情與藝術心情兼榮並茂，兩者合一，遂與當時一般儒士之爲學大不同。孔子曾問官於郯子，學琴於師襄。其學琴師襄之年不可考，但孔子於音樂有深嗜，有素養，故能在齊聞韶而移情學之如是。子貢曰：「夫子焉不學，而亦何常師之有。」（子張）其學韶三月，亦必有師。其與齊太師語樂，齊太師或即其學韶之師耶？

齊景公問政於孔子，孔子對曰：「君君、臣臣、父父、子子。」公曰：「善哉！信如君不君、臣不臣、父不父、子不子，雖有粟，吾得而食諸？」（顏淵）

孔子乃魯國一士，流寓來齊，而齊景公特予延見，並問以爲政之道。此見當時孔子已名聞諸侯，而當時貴族階層雖已陷崩潰之前期，然猶多能禮賢下士，虛懷問道；亦見當時吾先民歷史文化積累之深厚。時齊景公失政，大夫陳氏厚施於國，景公又多內嬖，不立太子，故孔子告以爲君當盡君道，爲臣當盡臣道，爲父當盡父道，爲子當盡子道。語氣若平和，但爲君父者不盡君父之道，如何使臣子盡臣子之道？孔子之言，乃告景公當先盡己道也。景公悅孔子言而不能用。其後果以繼嗣不定，啟陳氏弒君篡國之禍。

子禽問於子貢曰：「夫子至於是邦也，必聞其政。求之與，抑與之與？」子貢曰：「夫子溫良恭儉讓以得之。夫子之求之也，其諸異乎人之求之與！」（學而）

「溫良恭儉讓」五字，描繪出孔子盛德之氣象，光輝照人，易得敬信，時君自願以政情就而問之。但若眞欲用孔子，則同時相背之惡勢力必羣起沮之。故孔子之道亦遂終身不行。其情勢已於在齊之期見其端。

齊景公待孔子，曰：「若季氏，則吾不能，以季、孟之間待之。」曰：「吾老矣，不能用也。」孔子行。（微子）

此章齊景公兩語，先後異時。先見孔子而悅之，私下告人，欲以季、孟之間待孔子。是欲以卿禮相待也。後志不決，意轉衰怠，乃曰：「吾老矣，不能用。」時景公年在五十外，自稱老，其無奮發上進之氣可知。故孔子聞之而行。

孟子：

孔子之去齊，接淅而行，去他國之道也。（盡心下）

【疑辨四】

孔子適齊，事迹可考信者惟此。尚有孔子適齊爲高昭子家臣，又景公將以尼谿田封孔子，晏嬰沮之諸說，前人競致疑辨。其他不可信之說尚多，今俱不列。

三　孔子反魯

檀弓：

延陵季子適齊，於其反也，其長子死，葬於嬴、博之間。孔子曰：「延陵季子，吳之習於禮者也。」往而觀其葬焉。

吳季札適齊在魯昭公二十七年，事見左傳。嬴、博間近魯境，孔子蓋自魯往觀。孔子以昭公二十五年適齊，二十七年又在魯，蓋在齊止一年。或說孔子留齊七年，或說孔子曾三至齊，皆不可信。吳季札當時賢人，孔子往觀其葬子之禮，亦所謂「無不學而何常師」之一例。

或謂孔子曰：「子奚不爲政？」子曰：「書云：『孝乎惟孝，友于兄弟。』施於有政，是亦爲政。奚其爲爲政？」（爲政）

孔子以六藝教，此本當時進仕之階。孔子既施教有名，故時人皆期孔子出仕。但在孔子之意，出仕爲政，乃所以行道。其他一切人事亦皆所以行道。家事亦猶國事，果使出仕爲政而不獲行道，則轉不如居家孝友猶得行道之爲愈。其答或人之問，見其言緩意峻。此章或在適齊前，或在自齊返魯後，不可定。

孔子自言，十有五而志於學，即是有志學此道。三十而立，即能立身此道。又言四十而不惑，即是於此道不復有所惑。世事之是非得失，吾身之出處進退，聲名愈聞，則交涉愈廣，情況愈複雜，而關係亦愈大；在孔子則是見道愈明，而守道愈篤，故不汲汲於求出仕也。

孔子又曰：

加我數年，五十以學，亦可以無大過矣。（述而）

此章當在孔子年近五十時。皇侃曰：「當孔子爾時，年已四十五、六。」此無確據，但亦近似。

孔子教學相長，其設教之期即其進學之期。孔子亦自知譽望日高，魯亂日迫，形勢所趨，終不能長日閉門不一出仕。乃自望於五十前猶能於學養上更有進，他日出任大事，庶可無過。此指出仕行道言，非謂四十不惑以後，居家設教，猶不免有大過也。

【疑辨五】

此章「亦」字或作「易」，遂有孔子五十學易之說。此事前人疑辨亦多，語詳拙著先秦諸子繫年孔門傳經辨。

史記孔子世家：

孔子不仕，退而修詩書禮樂，弟子彌衆，至自遠方，莫不受業焉。

孔子自齊返魯，下至其出仕，尚歷十三、四年。若以三十後始授徒設教計之，前後共近二十年。此爲孔子第一期之教育生涯。其前期弟子中著名者，有顏無繇、仲由、曾點、冉伯牛、閔損、冉求、仲弓、宰我、顏回、高柴、公西赤諸人。

子路、曾晳、冉有、公西華侍坐。子曰：「以吾一日長乎爾，毋吾以也。居則曰：不吾知也。如或知爾，則何以哉？」子路率爾而對曰：「千乘之國，攝乎大國之間，加之以師旅，因之以饑饉，由也爲之，比及三年，可使有勇，且知方也。」夫子哂之。「求爾何如？」對曰：「方六七十，如五六十，求也爲之，比及三年，可使足民。如其禮樂，以俟君子。」「赤爾何如？」對曰：「非曰能之，願學焉。宗廟之事，如會同，端章甫，願爲小相焉。」「點爾何如？」鼓瑟希，鏗爾，舍瑟而作。對曰：「異乎三子者之撰。」子曰：「何傷乎！亦各言其志也。」曰：「莫春者，春服旣成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」夫子喟然歎曰：「吾與點也。」三子者出，曾晳後。曾晳曰：「夫三子者之言何如？」子曰：「亦各言其志也已矣。」曰：「夫子何哂由也？」曰：「爲國以禮，其言不讓，是故哂之。」「唯求則非邦也與？」「安見方六七十，如五六十，而非邦也者？」「唯赤則非邦也與？」「宗廟會同，非諸侯而何？赤也爲之小，孰能爲之大？」（先進）

此章可見當時孔門師弟子講學權情之一斑。子路少孔子九歲。曾晳，曾參父，或較子路略年幼，

故記者序其名次後於子路。冉有少孔子二十九歲。公西華最年輕，少孔子三十二歲。此章問答應在孔子五十出仕前。孔門講學本在用世，故有「如或知爾」之問。子路長治軍，冉有長理財，公西華長外交禮節，三人所學各有專長，可備世用。孔子聞三子之言，其樂可知。然孔子則寄慨於道大而莫能用，深惜三子者之一意於進取，而或不遇見用之時，乃特賞於曾晳之放情事外，能從容自得樂趣於日常之間也。

子曰：「飯疏食、飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」（述而）

此章可見孔子當時生事甚困，然終不改其樂道之心。如曾點寄心事外，乃必有待於暮春之與春服，冠者之與童子，浴沂之與風雩，須遇可樂之境與可樂之事以爲樂。而孔子則樂無不在，較之曾點爲遠矣。自後惟顏淵爲庶幾。可見孔子當時「與點」一歎，乃爲別有心情，別有感慨，特爲子路、冉有、公西華言之，使之寬其胸懷，勿汲汲必以用世爲務也。

子曰：「道不行，乘桴浮於海，從我者其由與！」子路聞之喜。子曰：「由也，好勇過我，

無所取材。」（公冶長）

道在我，雖飯疏飲水亦可樂。道不行，其事可傷可歎，亦非浴沂風雩之可解。當時凡來學於孔子之門者，皆有意於用世，然未必皆有志於行道。孔子「與點」之歎，爲諸弟子之汲汲有意用世而歎也。此章「乘桴」之歎，則爲道不行而歎。道不行於斯世，乃欲乘桴浮海，此所以爲孔子；若曾點則迹近莊老矣。然乘桴浮海亦待取竹木之材以爲桴，而此等材料亦復無所取之，此可想孔子所歎之深矣。子路雖汲汲用世，然孔子若決心浮海，子路必勇於相從。當時孔子師弟子之心胸意氣，亦可於此參之。

子欲居九夷。或曰：「陋，如之何？」子曰：「君子居之，何陋之有？」（子罕）

居夷之想，亦猶浮海之想也。皆爲道不行，而寄一時之深慨。此皆孔子抱道自信之深，傷時之殷，憂世之切而有此，非漫爾興歎也。

顏淵、季路侍。子曰：「盍各言爾志！」子路曰：「願車馬衣輕裘，與朋友共，敝之而無憾。」顏淵曰：「願無伐善，無施勞。」子路曰：「願聞子之志。」子曰：「老者安之，

朋友信之，少者懷之。」（公冶長）

顏淵，顏無繇之子，少孔子三十歲，亦少子路二十一歲。在孔子前期教育中及門較晚。孔子於前期弟子中，若惟子路、顏淵最所喜愛。某日者，遇其同侍，因使各言爾志。後來論語記者以他日顏淵成就尤勝子路，故本章序顏淵於子路之上。就當時論，顏淵尚不滿二十歲，而子路則其父執也。子路率爾先對，願能以財物與朋友相共，而無私己之意。顏淵則能自財物進至於德業。己有善，不自誇伐。有勞於人，不自感由我施之。盡其在我，而泯於人我之迹。此與子路實爲同一心胸、同一志願，而所學則見其彌進矣。至孔子，則不僅願其在己心中只此人我一體之仁，卽在與己相處之他人，亦願其同在此仁道中，同達於化境，不復感於彼與我之有隔。在我則老者養之以安，而老者亦安我之養。朋友交之以信，而朋友亦信我之交。幼者懷之以恩，而幼者亦懷我之恩。其實孔子此種心胸志願，亦仍與子路、顏淵相同，只見其所學之益進而已。若使孔子此志此道能獲在政治上施展，則誠有如子貢所言：「夫子之得邦家，立之斯立，道之斯行，綏之斯來，動之斯和。」（子張）孔子抱斯道於己，豈有不期其大行於世。上引諸章，殆皆在孔子五十出仕前，其生活之清淡及其師弟子間講學心情之眞摯而活潑，事隔逾兩千年，皆可躍然如見。

第五章　孔子五十歲後仕魯之期

一　孔子出仕之前緣

史記孔子世家：

桓子嬖臣仲梁懷，與陽虎有隙。陽虎執懷，囚桓子，與盟而醳之。陽虎益輕季氏。

陽虎爲季氏家臣，其囚季桓子事，詳見左傳定公五年。季氏爲魯三家之首，執魯政，而其家臣陽虎乃生心叛季氏。孔子素主裁抑權臣，其於季氏有「是可忍孰不可忍」之歎。陽虎既欲叛季氏，乃欲攀援孔子以自重。

陽貨欲見孔子，孔子不見。歸孔子豚。孔子時其亡也而往拜之，遇諸塗。謂孔子曰：「來！予與爾言。」曰：「懷其寶而迷其邦，可謂仁乎？」曰：「不可。」「好從事而亟失時，可謂知乎？」曰：「不可。」「日月逝矣，歲不我與。」孔子曰：「諾！吾將仕矣。」（陽貨）

孟子書亦記此事曰：

陽貨欲見孔子，而惡無禮。大夫有賜於士，不得受於其家，則往拜其門。陽貨瞰孔子之亡也而饋孔子蒸豚，孔子亦瞰其亡也而往拜之。（滕文公下）

此陽貨卽左傳、史記中之陽虎，蓋虎是其名。其時魯政已亂，陽貨雖爲家臣，而權位之尊擬於大夫。孔子雖不欲接受其攀援，然亦不欲自背於當時共行之禮，乃瞰陽貨之亡而往答拜。塗中之語，辭緩意峻，一如平常，貨亦無奈之何。此事究在何時，不可知。但應在定公五年後。

史記孔子世家：

定公八年，公山不狃不得意於季氏，因陽虎爲亂，欲廢三桓之適，更立其庶孽陽虎素所善

者。遂執季桓子。桓子詐之，得脫。

此事詳左傳。公山不狃爲季氏私邑費之宰。內結陽虎，將享桓子於蒲圃而殺之。桓子知其謀，以計得脫。其事發於陽虎，不狃在外，陰構其事，而實未露叛形。

公山弗擾以費畔，召。子欲往。子路不說，曰：「末之也已！何必公山氏之之也！」子曰：「夫召我者，而豈徒哉？如有用我者，吾其爲東周乎！」（陽貨）

弗擾即不狃。謂其以費畔，乃指其存心叛季氏。而孔子在當時講學授徒，以主張反權臣聞於時，故不狃召之；亦猶陽虎之欲引孔子出仕，以張大反季氏之勢力。孔子聞召欲往者，此特一時久鬱之心，遇有可爲，不能無動。因其時不狃反迹未著，而其不阿季氏之態度則已襮露，與人俱知。故孔子聞召，偶動其欲往之心。子路不悅者，其意若謂孔子大聖，何爲下儕一家宰。但孔子心中殊不在此等上計較。故曰：「如有用我者，吾其爲東周乎！」（陽貨）孔子自有一番理想與抱負，固不計用我者之爲誰也。然而終於不往。其欲往，見孔子之仁。其終於不往，見孔子之知。

史記孔子世家：

孔子循道彌久，溫溫無所試。莫能己用。

此數語乃道出了孔子當時心事。

孔子曰：「天下有道，則禮樂征伐自天子出。天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣。自大夫出，五世希不失矣。陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。」（季氏）

孔子曰：「祿之去公室，五世矣。政逮於大夫，四世矣。故夫三桓之子孫，微矣。」（季氏）

此引上一章，不啻統言春秋二百四十年間之世變，下一章專言魯公室與三家之升沉。孔子非於其間有私憤好，亦非謂西周盛時周公所定種種禮制，此下皆當一一恪遵不變。然而，此二百數十年來之往事，則已昭昭在目。有道者如此，無道者如彼，吉凶禍福，判若列眉。孔子特抱一番行道救世之心。苟遇可爲，不忍不出。其曰：「吾其爲東周。」則孔子心中早有一番打算，早有一幅構圖，固非爲維持周公之舊禮制於不變不壞而已。然而孔子則終於不出。不得已而終已，則其心

事誠有難與人以共曉者。故亦不與弟子如子路輩詳言之也。公山之召，其事應在定公之八年，時孔子已年五十。

孔子又曰：

吾五十而知天命。（爲政）

人當以行道爲職，此屬天命。但天命人以行道，而道有不行之時，此亦是天命。陽貨、公山弗擾皆欲攀孔子出仕，而孔子終不出。若有可爲之機，而終堅拒不爲。蓋知此輩皆不足與謀，枉尺直尋，終不可直。孔子在五十前居家授徒，既已聲名洋溢，而孔子終於堅貞自守，高蹈不仕。然此尚在孔子三十而立、四十而不惑之階段。孔子五十以後，乃終於一出，其意態若由消極一轉而爲積極，實則並非如此。孔子三十以後之家居授徒，早已是一種積極態度。所以若前後出處有轉變，此乃孔子由「不惑」轉進到「知天命」，在己則學養日深，而在人則更不易知。

孔子又曰：

人不知而不慍，不亦君子乎。（學而）

如其欲赴公山弗擾之召而子路不悅，孔子實難以言辭披揭其內心之所蘊。吾道所在，既不能驟喻於吾朋，則亦惟有循循善誘教人不倦之一法，夫亦何慍之有？

【疑辨六】

亦有疑陽貨、公山弗擾之事者。疑陽貨不得爲大夫，疑公山弗擾並不以此年叛。但陽貨雖爲季氏家臣，亦得儕於大夫之位，此卽見季氏之擅魯。公山弗擾在當時雖無叛迹，而已有叛情。皆不必疑。

二　孔子爲中都宰至爲司空、司寇

史記孔子世家：

定公九年，陽虎奔於齊。其後，定公用孔子爲中都宰。一年，由中都宰爲司空，由司空爲大司寇。

魯國既經陽虎之亂，三家各有所憬悟。在此機緣中，孔子遂得出仕。在魯君臣既有起用孔子之意，孔子亦遂翩然而出。其時孔子年五十一。在一年之間而升遷如此之速，則當時魯君與季氏其欲重用孔子之心情亦可見矣。

【疑辨七】

孔子爲中都宰，其事先見於檀弓，又見於孔子家語。今傳家語乃王肅僞本，然司馬遷所見當是家語之原本。既此三書同有此事，應無可疑。魯國國卿，季氏爲司徒，叔孫爲司馬，孟孫爲司空。孔子自中都宰遷司空，亦見孔子家語。應爲小司空，屬下大夫之職。又遷司寇，韓詩外傳載其命辭曰：「宋公之子，弗甫何孫，魯孔邱，命爾爲司寇。」此是命卿之辭。孔子至是始爲卿職。史遷特稱爲大司寇，明其非屬小司寇。則其前稱司空，乃屬小司空可知。史遷以前各書，如左傳、孟子、檀弓、荀子、呂氏春秋、韓詩外傳等，皆稱孔子爲司寇，是卽大司寇也。疑及孔子仕魯官職名位之差錯者甚多，今以司空、司寇之大小分釋之，則事亦無疑。至於檀弓、家語載孔子爲中都宰及司空時行事，或有可疑。但爲時甚暫，無大關係可言，今俱不著。又荀子及他書又言孔子誅少正卯，其事不可信，詳拙著先

秦諸子繫年孔子誅少正卯辨。

三　孔子相夾谷

左傳定公十年：

夏，公會齊侯於祝其，實夾谷，孔丘相。犂彌言於齊侯曰：「孔丘知禮而無勇，若使萊人以兵劫魯侯，必得志焉。」齊侯從之。孔丘以公退，曰：「士兵之！兩君合好，而裔夷之俘以兵亂之，非齊君所以命諸侯也。裔不謀夏，夷不亂華，俘不干盟，兵不偪好。於神爲不祥，於德爲愆義，於人爲失禮。君必不然。」齊侯聞之，遽辟之。將盟，齊人加於載書，曰：「齊師出竟，而不以甲車三百乘從我者，有如此盟。」孔子使茲無還揖對，曰：「而不反我汶陽之田，吾以共命者，亦如之。」齊人來歸鄆、讙、龜陰之田。

此夾谷在山東泰安萊蕪縣。齊靈公滅萊，萊民播流在此。所謂「相」，乃爲魯君相禮，於一切盟會之儀作輔助也。春秋時，遇外交事，諸侯出境，相其君而行者非卿莫屬。魯自僖公而下，相君

而出者皆屬三家，皆卿職也。如魯昭公如楚，孟僖子相，即其例。此次會齊於夾谷，乃由孔子相，此必孔子已爲司寇之後。自魯定公七年後，齊景公背晉爭霸，鄭、衛已服，而其時晉亦已衰，齊、魯偪處。而此數年來兩國積怨日深，殆是孔子力主和解，獻謀與齊相會。三家者懼齊強，恐遭挫辱，不敢行，乃以孔子當其衝。齊君臣果武裝萊人威脅魯君，以求得志，幸孔子以大義正道之言辭折服之。乃齊人復於臨盟前，在盟書上添加盟辭，責魯以以小事大之禮，遇齊師有事出境，則魯必以甲車三百乘從行。當此時，拒之則盟不成，若勉爲屈從，則喫眼前虧太大。孔子又臨機應變，即就兩國眼前事，陽虎以魯汶陽鄆、讙、龜陰之田奔齊，謂齊若不回歸此三地，則魯亦無必當從命之義。汶陽田本屬魯，齊納魯叛臣而有之。今兩國既言好，齊亦無必當據有此田之理由。孔子此時只就事言事，既不激昂，亦不萎弱，而先得眼前之利。即以此三地之田賦，亦足當甲車三百乘之供矣。

【疑辨八】

夾谷之會，其事又見於穀梁傳，有「優施舞於魯君幕下，孔子使斬之，首足異門而出」之語。恐其事不可信。又此次之會，似乃魯欲和解於齊，乃史記孔子世家有齊大夫犂鉏言於

景公曰：「魯用孔丘，其勢危齊。」一若齊來乞盟於魯。過欲爲孔子渲染，疑亦非當時情實。鄆、讙、龜陰之田皆在汶陽，本屬季氏。前一年陽虎以之奔齊，至是魯、齊既言好，齊欲與晉爭霸，欲魯捨晉事齊，故歸此三地之田。既不爲懼魯之用孔子，亦不爲齊君自悔其會於夾谷之不義無禮而謝過，左傳記載甚明。過分渲染，欲爲孔子誇張，反失情實，遂滋疑辨。但孔子之相定公會夾谷，其功績表現亦已甚著。後人依據左傳而疑穀梁與史記是也。若因穀梁與史記之記載失實而牽連並疑左傳，遂謂左傳所記亦並無其事，則更失之。今既無明確反證，卽難否認左傳所記夾谷一會之詳情。

四　孔子墮三都

孔子爲魯司寇，其政治上之表現有兩大事。其一爲相定公與齊會夾谷，繼之則爲其「墮三都」之主張。相夾谷在定公十年，墮三都在定公十二年。

公羊傳定公十二年：

孔子行乎季孫，三月不違。曰：「家不藏甲，邑無百雉之城。」於是帥師墮郈，帥師墮費。

左傳定公十二年：

仲由爲季氏宰，將墮三都。於是叔孫氏墮郈。季氏將墮費，公山不狃、叔孫輒帥費人以襲魯。魯公與三子入於季氏之宮，登武子之臺。費人攻之，弗克。入及公側，仲尼命申句須、樂頎下伐之。費人北，國人追之，敗諸姑蔑。二子奔齊。遂墮費。將墮成，公斂處父謂孟孫：「墮成，齊人必至於北門。且成，孟氏之保障也；無成，是無孟氏也。子爲不知，我將不墮。」冬十二月，公圍成，弗克。

其時季氏專魯政。孔子出仕，由中都宰一年之中而驟遷至司寇卿職。雖曰出魯公之任命，實則由季氏之主張。孔子相夾谷之會，而齊人來歸汶陽之田，此田即季氏家宰叛季氏而挾以投齊者。由此季氏對孔子當益信重。而孔子弟子仲由乃得爲季孫氏之家宰，則季氏之信任孔子，大可於此推見。公羊傳云：「三月不違。」三月已歷一季之久，言孔子於季孫氏可以歷一季之久而所言不相

違。則凡孔子之言，季孫氏蓋多能聽從。故孟子曰：「孔子於季孫氏，爲見行可之仕。」言孔子得季孫氏信任，見爲可以明志行道也。然孔子當時所欲進行之大政事，首先即爲剝奪季孫氏以及孟孫、叔孫氏三家所獲之非法政權，以重歸之於魯公室。此非孔子欲謀不利於三家，孔子特欲爲三家久遠之利而始有此主張。故孔子直告季孫，謂依古禮，私家不當藏兵甲。私家之封邑，其城亦不得逾百雉。孔子以此告季孫氏，正如與虎謀皮。然季孫氏亦自懷隱憂。前在昭公時，南蒯即曾以費叛。及陽虎之亂，費宰公山不狃實與同謀。今陽虎出奔已三年，而公山不狃仍爲費宰，季氏亦無如之何。其城大，又險固，季氏可以據此背叛魯君，然其家臣亦可據此背叛季氏。今季氏正受此患苦。故季氏縱不能深明孔子所陳之道義，然亦知孔子所言非爲謀我，乃爲我謀，故終依孔子言墮費。其實孔子亦不僅爲季氏謀，乃爲魯國謀。亦不僅爲魯國謀，乃爲中國、爲全人類謀。就孔子當時之政情，則惟有從此下手也。費宰公山不狃，即其前欲召孔子之人，至是乃正式抗命。前一年，侯犯即以郈叛適齊。孔子與子路之提議墮三都，殆亦由侯犯事而起。其時齊已歸郈於魯，故叔孫氏首墮郈，亦以其時郈無宰，故墮之易。叔孫輒乃叔孫氏之庶子，無寵。陽虎之亂，即謀以輒代其父州仇。既不得志，至是乃追隨公山不狃同叛。其時叔孫一家亦復是臣叛於外，子叛於內，各競其私，離散爭奪，與季孫氏家同有不可終日之勢。依孔子、子路之獻議，庶

可振奮人心，重趨團結。惟孟孫氏一家較不然。孟懿子與南宮敬叔受父遺命，往學禮於孔子，然懿子襲父位，主一家之政，其親受教誨之日宜不多。殆是見道未明，信道未篤。雖不欲違孔子墮都之議，然前陽虎之亂，圖殺孟懿子，而陽虎欲自代之，幸成宰公歛處父警覺有謀，懿子得免，陽虎亦終敗。故懿子極信重處父。處父所言亦若有理。自當時形勢言之，春秋之晚世，已不如春秋之初年，列國疆土日闢，國與國間壤地相接，已不能只以一城建國。墮都卽不啻自毀國防，故曰：「墮成，齊人必至於北門。」抑且三家自魯桓公以來，歷世綿長。當懿子時，孟氏一家兄弟和睦，主臣一氣，不如季、叔兩家之散亂，則何爲必效兩家自墮其都。懿子旣不欲公開違命，亦兩可於處父之言，乃一任處父自守其都。處父固能臣，而季、叔兩家見成之固守，亦抱兔死狐悲之心，乃作首鼠兩端之計，不復出全力攻之，於是圍成弗克。墮三都之議至是受了大頓挫。

季氏使閔子騫爲費宰。閔子騫曰：「善爲我辭焉。如有復我者，則吾必在汶上矣。」（雍也）

時費宰公山不狃已奔齊，季氏懲於其家臣之凶惡，乃擇孔子弟子中知名者爲之。閔子騫少孔子十五歲，已屆強仕之年，在孔門居德行之科。季氏物色及之，可謂允得其選。然閔子堅決辭謝。今

不知此事約在何時，當已在圍成弗克之後。魯國政情又趨複雜，閔子或早知孔子有去位之意，故不願一出也。論語記孔子與人語及其門弟子，或對其門弟子之問答，皆斥其名。雖顏、冉高弟亦曰回曰雍。獨閔子云子騫，終論語一書不見損名，其賢由此可知。惜其詳不傳。

子路使子羔爲費宰。子曰：「賊夫人之子。」子路曰：「有民人焉，有社稷焉，何必讀書，然後爲學？」子曰：「是故惡夫佞者。」（先進）

此事不知在季氏欲使閔子爲費宰之前後，然總是略相同時事，相距必不遠。當時季氏選任一費宰，必招之孔子之門，其尊信孔子可知。子羔少孔子三十歲，與顏子同年。定公十二年，子羔年僅二十四。孔子欲其繼續爲學，不欲其早年出仕，說如此將要害了他。子路雖隨口強辯，然亦終不果使。孔子當時雖爲魯司寇，獻身政治，然羣弟子相隨，依然繼續其二十年來所造成的一個學術團體精神，據此亦可想見。

子華使於齊，冉子爲其母請粟。子曰：「與之釜。」請益，曰：「與之庾。」冉子與之粟五秉。子曰：「赤之適齊也，乘肥馬，衣輕裘。吾聞之也，君子周急不繼富。」原思爲之

宰，與之粟九百，辭。子曰：「毋！以與爾鄰里鄉黨乎！」（雍也）

此兩事並不同在一時，乃由弟子合記為一章。孔子為魯司寇，其弟子相隨出仕者，自子路外，又見此三人。子華，公西赤字，少孔子三十二歲。若以魯定公十一年計，是年應二十一。冉求少孔子二十九歲，是年應二十四。皆甚年少。子華長於外交禮儀，適以有事，孔子試使之於齊。冉有長理財，孔子使之掌經濟出納。子華之使齊乃暫職。冉有掌經濟，乃近在孔子耳目之前。故二人雖年少，孔子因材試用，以資歷練。子路不悟孔子之意，乃欲使子羔為費宰。此當獨當一面，故孔子說要害了他。原思少孔子二十六歲，較冉有、子華年長，然亦不到三十歲。孔子使為家宰。是孔子為魯司寇已引用了門下許多弟子。子路最年長，薦為季氏宰。原思、冉有、公西赤諸人則皆在身邊錄用。而如閔子騫、冉伯牛、仲弓、顏淵，皆孔門傑出人物，孔子並不汲汲使用。閔子騫拒為費宰，孔子亦默許之。孔子蓋欲留此輩作將來之大用。是孔子一面從事政治，一面仍用心留意在教育上。政治責任可以隨時離去，教育事業則終身以之。至於俸祿一節，孔子或與多，或與少，皆有斟酌。其弟子或代友請益，或自我請辭，亦皆不苟。師弟子之間既嚴且和，行政一如講學，講學亦猶行政，亦所謂「吾道一以貫之」矣。

憲問恥。子曰：「邦有道，穀。邦無道，穀，恥也。」（憲問）

憲即原思，以貧見稱，亦能高潔自守。孔子使爲宰，與祿厚，原憲辭，若以爲恥。故孔子告之，邦有道，固當出身任事，食祿非可恥。若邦無道，不能退身引避，仍然任事食祿，始可恥。此見孔門師弟子無一事不是講學論道，而孔子之因人施教亦由此可見。

定公問：「君使臣，臣事君，如之何？」孔子對曰：「君使臣以禮，臣事君以忠。」（八佾）

定公之問，必在孔子爲司寇時。是時三家擅權，政不在公室。君使臣以禮，則對臣當加制裁，始可使臣知有敬畏。臣事君以忠，則當對君有奉獻，自削其私權益。孔子辭若和緩，但魯之君臣俱受責備。孔子之主張墮三都，其措施亦即本此章之意。

定公問：「一言而可以興邦，有諸？」孔子對曰：「言不可以若是其幾也。人之言曰：爲君難，爲臣不易。如知爲君之難也，不幾乎一言而興邦乎？」曰：「一言而喪邦，有諸？」孔子對曰：「言不可以若是其幾也。人之言曰：予無樂乎爲君，唯其言而莫予違也。如其

善而莫之違也，不亦善乎？如不善而莫之違也，不幾乎一言而喪邦乎？」（子路）

定公只漫引人言爲問，故孔子亦引人言爲答。觀定公兩問，知其非有精志可成大業之君。當時用孔子者亦爲季氏，非定公。而孔子預聞魯政，乃欲抑私奉公，卽不啻欲抑季氏奉定公，則其難亦可知。

第六章　孔子去魯周遊

一　孔子去魯

公伯寮愬子路於季孫，子服景伯以告，曰：「夫子固有惑志於公伯寮，吾力猶能肆諸市朝。」子曰：「道之將行也與，命也。道之將廢也與，命也。公伯寮其如命何？」（憲問）

公伯寮魯人，亦孔子弟子，後人謂其是孔門之蟊賊。子路以墮三都進言於季孫，及孟氏守成弗墮，季、叔兩家漸萌內悔之意，公伯寮遂乘機譖子路，季孫惑其言，則至是而季氏於孔子始生疑怠之心矣。子服景伯乃孟孫之族，出於公憤，欲言於季孫以置公伯寮於罪，而孔子止之。蓋墮三都之主張不能貫徹施行，自定公、季孫以下皆有責，此乃一時之羣業，時運使然。孔子則謂之爲「命」。孔子五十而知天命，非不知魯國當時情勢之不可爲，而終於挺身出仕，又盡力而爲，是亦

由於「知天命」。蓋天命之在當時，有其不可爲；而天命之在吾躬，則有其必當爲。外之當知天命之在斯世，內之當知天命之在吾躬。至於公伯寮之進讒，此僅小小末節，固非孔子所欲計較也。

孟子曰：

孔子爲魯司寇，不用。從而祭，燔肉不至。不稅冕而行。不知者以爲爲肉也，其知者以爲爲無禮也。乃孔子則欲以微罪行，不欲爲苟去。君子之所爲，小人固不識也。（告子下）

史記孔子世家：

齊人聞而懼，曰：「孔子爲政必霸，霸則吾地近焉，我之爲先并矣。」犂鉏曰：「請先嘗沮之。」於是選齊國中女子好者八十人，皆衣文衣而舞康樂，文馬三十駟，遺魯君，陳女樂文馬於魯城南高門外。季桓子微服往觀再三。將受。乃語魯君爲周道游。往觀終日，怠於政事。子路曰：「夫子可以行矣。」孔子曰：「魯今且郊，如致膰乎大夫，則吾猶可以

止。」桓子卒受齊女樂，三日不聽政，郊又不致膰俎於大夫。孔子遂行。

孔子主墮三都，不啻在魯國政壇上擲下一大炸彈，其爆炸聲遠震四鄰。魯、齊接壤，並在邊界上時起齟齬。魯國政治有大改革，齊國自感不安。餽女樂，固是一項政治陰謀。然季桓子對孔子之不信任，其主要關鍵還是在孟氏之守成弗墮，又經公伯寮之讒譖，季氏不免心生搖惑。受齊女樂，三日不朝，只是其內心衝突與夫政治姿態轉變之表現。此是借因，非主因。齊歸女樂在魯定公十二年之冬，正與魯圍成事先後同時。若季桓子決心不變，則墮成一事尚可繼續努力。正因季桓子自己變心，故再不理會圍成事，而姑借女樂之來作逃避姿態。孔子猶不欲急去，且待春祭，由於不送大夫祭肉，乃始行。此應在定公十三年。孔子自定公九年出仕，至是已四年。其為大司寇已三年。

【疑辨九】

史記孔子世家又曰：「孔子行，宿乎屯。師已送曰：『夫子則非罪。』孔子曰：『吾歌可夫。』歌曰：『彼婦之口，可以出走，彼婦之謁，可以死敗。蓋優哉游哉，維以卒歲。』

師已反，桓子曰：『孔子亦何言？』師已以實告。桓子喟然歎曰：『夫子罪我，以羣婢故也夫。』」史記此節又見家語。孔子之歌，與論語「公伯寮其如命何」之語大不相似。豈公伯寮不如羣婢，天之大命，由羣婢所掌握乎？孔子去魯在外十四年，亦豈「優哉游哉，維以卒歲」之謂乎？尤其於孔子墮三都之主張不得貫徹一大關鍵反忽略了，使人轉移目光到齊人所歸女樂上，大失歷史眞情，不可不辨。孟子曰：「孔子爲魯司寇，不用。」不特指女樂事，始爲得之。

二　孔子適衞

子適衞，冉有僕。子曰：「庶矣哉！」冉有曰：「既庶矣，又何加焉？」曰：「富之。」曰：「既富矣，又何加焉？」曰：「教之。」（子路）

魯、衞接壤，又衞多君子，故孔子去魯卽適衞，此章正爲初入衞時之辭。

子擊磬於衞。有荷蕢而過孔氏之門者，曰：「有心哉，擊磬乎！」既而曰：「鄙哉，硜硜

乎。莫己知也，斯己而已矣。深則厲，淺則揭。」子曰：「果哉！末之難矣。」（憲問）

孔子初至衞，當是賃廛而居。閒日擊磬，有一擔草器的隱者過其門外，聽磬聲而知孔子之心事。言人莫己知，斯獨善其己即可。孔子歎其果於忘世。是孔子初在衞，雖未汲汲求出仕，然亦未嘗忘世可知。又孔子學琴於師襄，師襄又稱「擊磬襄」。孔子擊磬，其亦學之於襄乎？孔子在齊聞韶，三月不知肉味。在衞賃居初定，即擊磬自遣。此皆在流亡羈旅之中而怡情音樂一如平常，此見孔子之道德人生與藝術人生之融凝。及其老，乃曰：「七十而從心所欲不踰矩。」（為政）此即其道德人生與藝術人生融凝合一所到達之最高境界也。

子貢曰：「有美玉於斯，韞匵而藏諸？求善賈而沽諸？」子曰：「沽之哉，沽之哉，我待賈者也。」（子罕）

子貢少孔子三十一歲，尚少顏淵一歲。孔子去魯適衞，子貢年二十四。子貢乃衞人，殆是孔子適衞後始從遊。見孔子若無意於仕進，故有斯問。可證孔子初至衞，未嘗即獲見於衞靈公。孔子抱道如懷玉，非不欲沽，只待善賈。善賈猶言良賈，能識玉。時人誰能識孔子？孔子亦僅待有意市

玉者而已。

三　孔子過匡過蒲

儀封人請見，曰：「君子之至於斯也，吾未嘗不得見也。」從者見之。出曰：「二三子，何患於喪乎？天下之無道也久矣。天將以夫子爲木鐸。」（八佾）

儀，衞邑名，在衞西南境。又衞有夷儀，在衞西北境。「喪」者，失位去國之義，應指孔子失魯司寇去國適衞事。然自魯適衞，應自衞東境入，無緣過衞西南或西北之邑。孔子居衞十月而過蒲過匡，匡、蒲皆在晉、衞邊境，與夷儀爲近。或孔子此行曾路過夷儀，儀封人卽夷儀之封人也。其時旣失位於魯，又不安於衞，僕僕道途，故儀封人謂：天將以夫子爲木鐸，使之周流四方，以行其教，如木鐸之徇於路而警眾也。是亦孔子適衞未遽仕之一證。惟其事在過匡過蒲之前或後，則不可詳考。又若認此儀邑在衞西南，則當俟孔子去衞過宋時始過此。是亦時當失位，語氣並無不合。今亦不能詳定，姑附於此。

子畏於匡。曰：「文王旣沒，文不在茲乎！天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（子罕）

子畏於匡，顏淵後。子曰：「吾以女爲死矣。」曰：「子在，回何敢死？」（先進）

史記孔子世家：

孔子適衛，居十月，去衛過匡。陽虎嘗暴匡人，孔子狀類陽虎，拘焉五日。

春秋時，地名匡者非一。衛之匡在陳留長垣縣西南。長垣縣有匡城、蒲鄉，兩地近在一處。左傳定公十四年春，衛侯逐公叔戍與其黨。孔子以十三年春去魯適衛，居十月，正值其時。

史記孔子世家又云：

孔子去匡，卽過蒲。月餘反乎衛。

又曰：

孔子去陳過蒲，會公叔氏以蒲叛，蒲人止孔子。弟子有公良孺者，以私車五乘從，鬬甚

疾。蒲人懼，出孔子東門。孔子遂適衞。

敍其時地，過匡過蒲，乃魯定公十四年春同時之事。「畏」乃私鬭之稱。論語之畏於匡，卽是史記之鬭於蒲，只是一事兩傳。若謂孔子貌似陽虎，則一語解釋卽得，何致拘之五日。若果匡人誤以孔子爲陽虎，孔子不加解釋，而遽有「天喪斯文」之歎，情事語氣似乎不類。且顏淵隨孔子同行，拘則俱拘，免則俱免，何以又有獨自一人落後之事？蓋孔子畏於匡，卽是過蒲。適遭公叔戌之叛，欲止孔子，孔子與其門弟子經與蒲人鬭而得離去。顏淵則在鬭亂中失羣在後也。後人因有陽虎侵暴於匡之事，遂譌傳孔子以狀類陽虎被拘，史遷不能辨而兩從之。

後人復有疑匡圍乃與孔子往宋遭司馬魋之難爲同一事，無據臆測，今不從。

【疑辨十】

佛肸召，子欲往。子路曰：「昔者由也聞諸夫子曰：『親於其身爲不善者，君子不入也。』佛肸以中牟畔，子之往也，如之何？」子曰：「然，有是言也。不曰堅乎，磨而不磷。不曰白乎，涅而不緇。吾豈匏瓜也哉？焉能繫而不食！」（陽貨）

左傳定公十三年：

秋七月，范氏、中行氏伐趙氏之宮。冬十一月，荀寅、士吉射奔朝歌。

是年，趙氏與范氏、中行氏啟爭端，至其年冬，而范、中行氏出奔。中牟乃范氏邑，其邑宰佛肸助范、中行氏拒趙氏。所謂「以中牟叛」，或是定公十四年春，范氏已出奔，佛肸欲依賴齊、魯、衞諸國以自全，其迹若爲叛，其心猶近義。其時孔子適去衞，在匡、蒲途中。中牟在彰德湯陰縣西，在晉、衞邊境，與匡、蒲爲近，故佛肸來召孔子。孔子之欲往，正與往年欲赴公山不狃之召同一心情。孔子非欲助佛肸，乃欲藉以助晉，平其亂而張公室，一如其在魯之所欲爲。然亦卒未成行。或疑中牟叛在趙簡子卒後，趙襄子伐之，其時孔子已卒。可見佛肸始終不附趙氏。然不得謂其「以中牟叛」只指此年。亦猶公山不狃之叛，不專指墮三都之年也。今不從。

【疑辨十一】

史記孔子世家：「孔子既不得用於衞，將西見趙簡子。至於河，而聞竇鳴犢、舜華之死也，臨河而歎曰：『美哉水，洋洋乎！丘之不濟此，命也夫。』」孔子欲赴佛肸之召，事見

論語，宜可信。至其欲見趙簡子，論語未載。春秋定公八年，趙鞅使涉佗盟衞侯，捘其手及腕。是趙簡子於衞爲讎，孔子何以居衞而突欲往見？且孔子欲赴佛肸之召，則同時決無意復欲去見趙簡子。竇鳴犢、舜華當作鳴犢、竇犨。此兩人絕不聞有才德賢行之稱見於他書。孔子何爲聞其見殺而臨河遽返？疑此事實不可信。只因孔子過匡、蒲，實曾到過晉、衞邊境大河之南岸，又曾偶然動念欲赴佛肸之召，後人遂誤傳爲孔子欲見趙簡子。其事無他可信可據處，今不取。

孔子之適衞，初未汲汲求仕進，又若無久居意，故初則賃廛以居，荷蕢者故曰「過孔氏之門」也。居十月又離去，不知何故，或有意遊晉。然其時晉適亂，趙氏與范氏、中行氏構釁，孔子未渡河而返衞。其間詳情均無可說。

四　孔子反衞出仕

孟子曰：

孔子於衛，主顏讎由。彌子之妻與子路之妻兄弟也，彌子謂子路曰：「孔子主我，衛卿可得也。」子路以告。孔子曰：「有命。」

顏讎由，衛大夫。孔子殆以十月去衛重返，始主其家。又經幾何時而始見衛靈公，今皆不能詳考。

【疑辨十二】

史記孔子世家：「孔子過蒲反衛，主蘧伯玉家。」若其事不可信，則其主顏讎由家又在何時？不可詳考。又謂孔子屢去衛屢返，屢有新主，恐皆不可信。又謂主子路妻兄顏濁鄒家，濁鄒即讎由。謂是子路妻兄，亦恐由彌子爲子路僚壻而誤，不可信。

左傳定公十五年：

春，邾隱公來朝，子貢觀焉。邾子執玉高，其容仰。公受玉卑，其容俯。子貢曰：「以禮觀之，二君皆有死亡焉。君爲主，其先亡乎？」夏五月，公薨。仲尼曰：「賜不幸言而中，是使賜多言者也。」

是年子貢年二十六，應是子貢自往魯觀禮，歸而言之孔子。非可證孔子亦以是年返魯。

孟子曰：

於衛靈公，際可之仕。（萬章下）

史記孔子世家：

衛靈公問孔子，居魯得祿幾何？對曰：「俸粟六萬。」衛人亦致粟六萬。

孔子初至衛，似未卽獲見衛靈公。何時始獲見，不可考。既謂之「際可之仕」，當必受職任事。所受何職，今亦不可考。俸粟六萬，後人說爲六萬小斗，當如漢之二千石。孔子在衛，隨行弟子亦多，非受祿養，亦不能作久客。

史記孔子世家：

子見南子，子路不說。夫子矢之曰：「予所否者，天厭之！天厭之！」（雍也）

史記孔子世家：

靈公夫人有南子者，使人謂孔子曰：「四方之君子，不辱，欲與寡君爲兄弟者，必見寡小君。寡小君願見。」孔子辭謝。不得已，見之。夫人在絺帷中。孔子入門，北面稽首。夫人自帷中再拜。環佩玉聲璆然。孔子曰：「吾鄉爲弗見。見之，禮答焉。」子路不說。孔子矢之。

南子宋女，舊通於宋朝，有淫行，而靈公寵之。慕孔子名，強欲見孔子，孔子不得已而見之。南子隔在絺帷中，孔子稽首，南子在帷中答拜。故孔子說：吾本不欲見，但見了，彼亦能以禮相答。此事引起了多方面的懷疑。

王孫賈問曰：「『與其媚於奧，寧媚於竈。』何謂也？」子曰：「不然。獲罪於天，無所禱也。」（八佾）

子路之不悅於孔子，蓋疑孔子欲因南子以求仕。王孫賈，衛大夫，亦疑之。「奧」者，室中深隱之處，竈則在明處。此謂與其借援於宮閫之中，不如求合於朝廷之上。孔子曾稱許王孫賈能治軍旅，其人應非一小人，乃亦疑孔子欲藉南子求仕進而加規勸。然因南子必欲一見孔子，既仕其

國，亦無必不見其君夫人之禮。魯成公九年，享季文子，穆姜出於房再拜。可見君夫人可見外臣，古人本無此禁。陽貨饋孔子豚，孔子亦尚時其亡而往拜；今南子明言求見，孔子亦何辭以拒？然孔子於衞靈公已知無可行事，僅不得已而姑留。今見南子更出不得已，而內則遭子路之不悅，外則有王孫賈之諷諫。孔子之答兩人，若出一辭。蓋此事無可明辨，辨必涉及南子。在其國不非其大夫，更何論於君夫人。故孔子必不明言涉及南子，則惟有指天爲誓。此非孔子之憤，乃屬孔子之婉。其告王孫賈，亦只謂自己平常行事一本天意，更無可禱，則又何所用媚也。

【疑辨十三】

「子見南子」一條，前人辨論紛紜。竊謂如上釋，事無可疑。或又疑孔子見南子應在衞出公時，輾轉曲解，應不如在衞靈公時爲允。史記世家又云：「靈公與夫人同車，宦者雍渠參乘，出，使孔子爲次乘，招搖市過之。孔子曰：『吾未見好德如好色者也。』於是醜之，去衞。」此事則斷不可信。靈公尚知敬孔子，南子亦震於孔子之名而必求一見，豈有屈孔子爲次乘而招搖過市之事。且孔子既以此去衞，豈有復適衞再見靈公之理。「未見好德如好色」一語，亦豈專爲此而發。此皆無他證而斷不可信者。蓋後人因有「子見南子」

之事而添造此說，史遷不察，妄加稱引耳。

又子曰：「不有祝鮀之佞，而有宋朝之美，難乎免於今之世矣。」祝鮀與王孫賈同仕衛靈公朝，孔子稱其善治宗廟。宋朝即南子所淫。此條一則謂衛靈公雖內有南子之淫亂，而猶幸外朝多賢。所以特舉祝鮀爲說者，因祝鮀之佞，可以取悅於鬼神。靈公之得免，亦可謂鬼神佑之也。二則孔子在當時既已名震諸侯，意外招來南子之強見，復增多方之疑嫉，求行道固難，求避禍不失身亦復不易，故惟求不獲罪於天以期免於今之世也。孔子平常不喜言佞，而此章特舉祝鮀，又言美色而特舉宋朝，故知必有感而發。今以此章參之，則其答子路、王孫賈兩人之意亦躍然自見。

五　孔子去衛

衛靈公問陳於孔子。孔子對曰：「俎豆之事，則嘗聞之矣。軍旅之事，未之學也。」明日遂行。（衛靈公）

史記孔子世家：

明日，與孔子語。見蜚雁，仰視之，色不在孔子。孔子行。

孔子以魯定公十三年春去魯適衛，居十月，去衛，過匡過蒲，仍返衛，應在定公之十四年。遂主顏讐由家。讐由雖不列爲七十子之徒，然亦頗問學受業。孔子或由讐由之介而獲見於衛靈公，其事應在魯定公之十五年。左傳：「定公十三年春，衛與齊伐晉。」衛靈公與齊景公同次於垂葭。其時孔子方適衛，兩人尚未相見。定公十四年春，與齊侯、衛侯會於脾、上梁之間，謀救范、中行氏。秋，衛侯爲南子召宋朝，會於洮。太子蒯聵欲殺南子，謀洩奔宋。孔子乃在是後始見衛靈公而仕其朝。南子亟欲見孔子，子路、王孫賈皆不以爲然，亦因孔子見南子適在會洮之後，適在蒯聵出奔之後，而其時孔子於衛靈公亦尚屬初見，故人疑孔子欲藉南子進身。本以上情節推之，則孔子見衛靈公而仕衛，應在魯定公十五年爲適當，最早亦不出定公十四年之冬。其時距孔子自匡、蒲返衛亦不出一年前後也。翌年，魯哀公元年，夏四月，齊侯、衛侯救邯鄲，圍五鹿。秋八月，齊侯、衛侯會於乾侯，救范氏。蓋是時晉定公失政，趙氏爲范氏、中行氏之間連年結釁，兵爭不已。齊景公意欲與晉爭霸，衛靈公自魯定公七年卽會齊叛晉，時靈公年未達五十，精力尚

旺，連年僕僕在外，至是乃欲伐晉救范氏。國內則寵后弄權，太子出奔。而靈公乃以是時問兵陳之事於孔子。孔子乃曰：「俎豆之事則嘗聞之。」是欲靈公息其向外揚武之念，反就家庭邦國講求禮樂。靈公徒慕孔子名，僅是禮遇有加，及是始正式以政事問。乃一語不合，禮貌驟減。孔子見幾而作，其事應在魯哀公元年之後。則孔子仕衛，最多不到兩年。其前後在衛，亦不出四年之久。孟子曰：「未嘗終三年淹。」則疑乃指其仕衛時期言。

【疑辨十四】

史記孔子世家記孔子在衛靈公時，曾四次去衛，兩次適陳，兩次未出境而反。又謂孔子於適衛後又曾反魯。一若孔子在此四年期間，行踪飄忽，往返不定，而實皆無證可信。茲俱不取。蓋當誤於孟子「未嘗終三年淹」之說，今不一一詳辨。

子言衛靈公之無道也。康子曰：「夫如是，奚而不喪？」孔子曰：「仲叔圉治賓客，祝鮀治宗廟，王孫賈治軍旅。夫如是，奚其喪？」（憲問）

孔子事後尚評衛靈公「無道」。孟子亦曰：「於衛靈公，際可之仕。」則孔子在衛，蓋始終不抱

得君行道之想。

子曰：「直哉史魚！邦有道，如矢；邦無道，如矢。君子哉蘧伯玉！邦有道，則仕；邦無道，則可卷而懷之。」（衛靈公）

史魚、蘧伯玉兩人，屢見於晚周諸子之稱引，蓋衛之賢人也。此兩人皆當長孔子三十以上。然孔子至衛，兩人當尚在，故孔子特稱引及之。惟此兩人當不爲靈公所信用，故前引一章，孔子只舉仲叔圉、祝鮀、王孫賈而不及此兩人。史記孔子世家謂孔子曾主蘧伯玉家，不知信否。呂氏春秋召類篇謂：「趙簡子將襲衛，使史默往覵，曰：『蘧伯玉爲相，史鰌佐焉。孔子爲客，子貢使令於君前。』簡子按兵不動。」此則斷不足信。

子曰：「魯、衛之政，兄弟也。」（子路）

子曰：「齊一變至於魯，魯一變至於道。」（雍也）

孔子曾至齊、衛兩國。其至齊，卽得景公召見，又以政事相問。不似在衛，越兩年，而始見其君。又歷一年，而問以兵陳之事。齊景公之待孔子，似尚優於衛靈公。但孔子在齊一年卽返魯，

在衛淹遲達四載。孔子以前，晉韓宣子至魯，曰：「周禮盡在魯矣。」吳季札至衛，曰：「衛多君子。」齊俗急功近利，喜誇詐，多霸政餘習，與魯、衛風俗不同，人物亦殊，故孔子之在齊、衛，其心情當亦不同；此或亦孔子在衛久滯一理由。

六　孔子過宋

史記孔子世家：

孔子去衛過曹，去曹適宋。

子曰：「天生德於予，桓魋其如予何？」（述而）

孟子：

孔子不悅於魯衛，遭宋桓司馬將要而殺之，微服而過宋。（萬章上）

史記孔子世家：

孔子去曹過宋，與弟子習禮大樹下，宋司馬桓魋欲殺孔子，拔其樹。孔子去。弟子曰：「可以速矣。」孔子曰：「天生德於予，桓魋其如予何？」

史記宋世家：

景公二十五年，孔子過宋，宋司馬桓魋惡之，欲殺孔子，孔子微服去。

會合語、孟、史記三書觀之，孔子特過宋境，未入宋之國都。莊子天運篇亦謂孔子伐樹於宋。殆司馬魋惡孔子，聞其習禮大樹下，遂使人拔其樹，示意不欲孔子久淹於宋，其弟子亦欲孔子速離宋境，孔子乃有「桓魋其如予何」之歎。謂司馬魋將要殺孔子，乃甚言之辭。若必欲殺之，則其事甚易。孔子有弟子相隨，雖微服亦未可免桓魋之耳目。謂「微服」者，指對「習禮大樹下」而言。孔子亦自有戒心，不復衣冠習禮道塗間，遂謂之微服也。後人又疑司馬魋派殺之人已至樹下，而孔子猶不速去，則派殺者豈得只拔其樹，不殺其人。亦有誤過宋、過匡爲一事者，更不足信。

史記十二諸侯年表及宋世家同謂孔子過宋在宋景公二十五年，是年爲魯哀公三年。衛靈公卒於魯哀公二年。論語謂靈公問陳，孔子明日遂行，此亦甚言之辭。蓋孔子至是始決心退職，非謂

明日卽行離衛國也。卽史記謂明日見飛雁，色不在孔子，孔子行，亦同爲甚言之辭。靈公問陳，其事應在魯哀公元年之秋冬間。翌年，魯哀公二年夏，靈公卒。孔子辭去衛祿，當在靈公卒前。而其事在魯哀公元年冬抑二年春，則難詳說。至於孔子之離去衛國，其在靈公卒前或卒後，亦復無可詳定。今若定孔子以魯哀公二年去衛，三年過宋境適陳，應無大不合。此屬兩千五百年以前之事，古書記載，容多闊略，並有疏失。因見其小漏洞，競致疑辨，認爲必無其事，此旣失之。然必刻劃而求，錙銖而較，認爲其必如是而不如彼，此亦過當。論其大體，略其小節，庶乎可耳。

七　孔子至陳

孟子：

孔子微服而過宋。是時，孔子當阨，主司城貞子，爲陳侯周臣。(萬章上)

史記孔子世家：

孔子遂至陳，主於司城貞子家。

司城，宋官名，殆陳亦同有此官。其謚貞子，則賢人也。孔子去衛過宋，一路皆在阨中，陳有賢主人，故遂仕於其朝矣。

左傳哀公三年：

夏五月辛卯，司鐸火，火踰公宮，桓僖災。孔子在陳聞火，曰：「其桓僖乎？」

此或出後人附會。然可證魯哀三年夏，孔子正在陳。

【疑辨十五】

史記孔子世家孔子凡兩至陳。史記陳世家湣公六年孔子適陳，孔子世家在七年。又湣公十三年孔子在陳，此爲魯哀公之六年。今考孔子以魯哀三年過宋至陳，至是仍可在陳，其兩至陳之說則不可信。

在陳絕糧，從者病，莫能興。子路慍見，曰：「君子亦有窮乎？」子曰：「君子固窮，小人窮，斯濫矣。」（衛靈公）

孟子：

君子之厄於陳、蔡之間，無上下之交也。（盡心下）

史記陳世家：

湣公十三年，吳復來伐陳，陳告急楚，楚昭王來救，軍於城父，吳師去。是年，楚昭王卒於城父。時孔子在陳。

孔子在陳絕糧，當即在吳師伐陳之年。孔子以魯哀公三年至陳，至是已魯哀公六年，前後當逾三年。孟子曰「未嘗終三年淹」，則其正式在陳仕朝受祿，殆亦前後不足三年。於其所素抱行道之意，則無可言者。而陳又屢年遭兵。此次吳師來伐，孔子或先已辭位避去。論語云「在陳絕糧」，因其尚在陳境。孟子云「厄於陳、蔡之間」，則因其去陳適楚，在路途中。左傳哀公二年冬十有一

月，蔡遷於州來。四年夏，葉公諸梁致蔡於負函。蔡之始封在上蔡，後徙新蔡，皆在今河南境，在陳之南，與陳相近。及其畏楚就吳而遷州來，在今安徽壽縣北，與陳相距數百里。其時晉失諸侯，楚昭王有志中原，故使葉公諸梁招致蔡之故地人民於負函；此亦與上蔡、新蔡爲近，楚使葉公兼治之。孔子之去陳適蔡，乃就見葉公，與蔡國無涉。其途間絕糧，則是已去陳國，而未達楚境，故曰「無上下之交」也。

【疑辨十六】

史記孔子世家：「孔子遷於蔡三歲，吳伐陳，楚救陳，軍於城父。聞孔子在陳、蔡之間，楚使人聘孔子，孔子將往拜禮。陳、蔡大夫謀曰：『孔子用於楚，則陳、蔡用事大夫危矣。』於是乃相與發徒役，圍孔子於野。不得行，絕糧。」今按：蔡尚在陳之南，孔子先是未嘗至蔡，此謂孔子遷於蔡三歲，或是蔡遷於州來三歲之誤。蔡昭侯遷州來在魯哀二年，吳伐陳在魯哀六年，中間適越三歲。其時蔡事吳，陳事楚，相與爲敵。蔡遷州來，與陳已遠，烏得有陳、蔡大夫合謀圍孔子之事？前人辨此者已多，惟謂絕糧在吳伐陳、楚救陳之歲則是。

【疑辨十七】

孔子世家又曰：「於是使子貢至楚，楚昭王興師迎孔子，然後得免。昭王將以書社地七百里封孔子，令尹子西曰：『孔丘得據土壤，賢弟子爲佐，非楚之福。』昭王乃止。」孔子絕糧非受兵圍，已辨如前。楚昭王近在陳之城父，果迎孔子，信宿可以相見，孔子又何爲使子貢至楚？魯哀之六年，楚昭王在城父，救陳戰吳，卒於軍中，其事詳載於左傳；其時決不似有議封孔子之事。且議封，僅當計社數，不當云社地幾百里。若計地，亦斷無驟封以七百里之巨。惟謂孔子當時有意至楚則是。

八　孔子至蔡

史記孔子世家：

齊景公卒。明年，孔子自蔡如葉。

齊景公卒歲爲魯哀公之五年。明年，卽魯哀公六年，孔子自陳至蔡。此乃舊時蔡國故地，乃負函之蔡，今屬楚，楚臣葉公諸梁居之。此年孔子至負函見葉公。

葉公問政。子曰：「近者說，遠者來。」（子路）

孔子至齊，齊景公問以政。其來蔡，蔡公問以政。在衛，不見有衛靈公問政之記載，惟問以兵陳之事，而孔子遂行。在陳亦有三年之久，並仕爲臣，亦不見陳侯有所問。初與葉公相見，葉公卽盧夷問政，此見葉公誠楚之賢臣。據左傳：楚遷許於葉。又遷城父，遷析，而葉遂爲楚方域外重地。魯哀公二年，蔡避楚遷州來。六年，楚遂招致蔡之遺民未遷者爲置新邑於負函，葉公諸梁主其事而兼治之。孔子見葉公，告以爲政必近悅而遠來。蓋其時楚方務遠略，而葉公負其北門面向諸夏之重任。如許如蔡，皆諸夏遺民，今皆歸葉公所治，故孔子告以當先務求此輩近民之悅也。

葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是。父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。」（子路）

當孔子之世，齊、晉霸業已衰，楚與中原諸夏往復頻繁，已與昔之以蠻夷自處者遠別。然當時南

北文化歧見，尙有芥蔕。葉公之意，殆自負以爲南方風氣人物並不下於北方，故特有此問。亦見葉公心胸實自在衞靈公、陳湣公等諸人之上。而孔子之答，則大道與俗見之相判自顯。此乃一時率爾觸發，然遂永爲千古大訓。可見凡孔子行迹所至，偶所親卽，其光風之所薰灼，精神之所影響，實有其永不昧滅者。天將以夫子爲木鐸，凡孔子行迹所至，實已是孔子之行道所至矣。

葉公問孔子於子路，子路不對。子曰：「女奚不曰：其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。」（述而）

此章不審與「葉公問政」章之先後。推測言之，孔子至蔡，葉公必敬禮相迎，其問政當在前。葉公之於孔子，旣知慕重，但不能眞識孔子之爲人，故又私問於子路。然大聖人學養所至，有非他人之言辭所能形容者。且孔子遠來楚邦，雙方情意未洽，子路驟不得葉公問意所在，故遂避之不答。及其告孔子，孔子則謂當僅告以一己平日之爲人。而孔子之自道其爲人，則切實平近之至，實只告之以一己之性情而止。魯哀公六年，孔子已年六十有三，而僅曰「老之將至」，又曰「不知老之將至」，則孔子當時殆可謂實無絲毫老意入其心中。而此數年來，去衞過宋，去陳來蔡，所如不合，饑困頻仍。若以言憂，憂亦可知。乃孔子胸中常若有一腔樂氣盤旋，不覺有所謂憂者。

其曰「發憤忘食，樂以忘憂」，實已道出了其畢生志學好學，遑遑汲汲，志道樂道，矻矻孳孳，一番誠摯追求永無懈怠之心情。其生命，其年歲，其人，即全在其志學好學、志道樂道之無盡嚮往無盡追求中。其所憤，所樂，亦全在此。此以外則全可忘。人不可一日不食，在孔子心中，亦何嘗一日忘憂。然所憂即在此學此道，即在此憤此樂之中。故孔子畢生，乃若常為一忘食忘憂之人，其實則只是一志學志道、好學樂道之人而已。孔子曰：「人不知而不慍，不亦君子乎？」孔子平日此一番學養，此一番志好，此一番心胸，此一番追求，即孔子生命精神之所在。但此實亦無人能知，孔子亦偶自作此吐露。其「發憤忘食，樂以忘憂」之八字，即在孩提之童，初學之年，皆可有之，惟孔子則畢生如是而已。

楚狂接輿，歌而過孔子，曰：「鳳兮鳳兮！何德之衰？往者不可諫，來者猶可追。已而已而！今之從政者殆而！」孔子下，欲與之言。趨而辟之，不得與之言。（微子）

接輿之名，屢見於先秦諸子之稱述。范雎、鄒陽皆以與箕子並稱，皆謂其人佯狂避世。今疑接輿或是故蔡遺民，淪落故地，遂為楚人。韓詩外傳：「楚狂接輿躬耕以食，楚王使使者齎金百鎰，願請治河南。接輿不應，與妻偕隱，莫知所之。」則葉公致蔡於負函，接輿或在其內。楚王欲用

接輿，其曰「願請治河南」，固屬傳說，然亦透露了楚王之意在懷柔當時故蔡之遺民。而接輿之歌而過孔子，正不喜孔子以中原諸夏有名大人前來楚邦。若果從仕於楚，將更是一危殆之道。其歌意當在此。今不知孔子當時所抱見解如何，其所欲與接輿言而不獲者係何等言？要之接輿當抱有亡國之痛，其於楚人之統治，必有「非吾族類」之感，不得僅以與後世如莊老之徒之隱遯不仕同視。

長沮、桀溺耦而耕。孔子過之，使子路問津焉。長沮曰：「夫執輿者爲誰？」子路曰：「爲孔丘。」曰：「是魯孔丘與？」曰：「是也。」曰：「是知津矣。」問於桀溺，桀溺曰：「子爲誰？」曰：「爲仲由。」曰：「是魯孔丘之徒與？」對曰：「然。」曰：「滔滔者，天下皆是也，而誰以易之？且而，與其從辟人之士也，豈若從辟世之士哉！」耰而不輟。子路行以告。夫子憮然曰：「鳥獸不可與同羣，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。」（微子）

此事當與前事同在孔子自陳適蔡之道途中。長沮、桀溺，疑亦蔡之遺民。苟不從仕，則惟有務耕爲活。然乃遠知魯國孔丘與其徒仲由。固屬當時孔子與其門弟子之聲名洋溢，無遠弗屆。然此兩

人亦非尋常耕農可知。而其意態消沉，乃若於世事前途了不關懷，實亦有感於其當身之經歷。宗邦播遷，鄉井非昔，統治者亦復非我族類。其不能復有鼓舞歆動之心情，宜亦無怪。孔子意，處此無道之世，正更感必有以易之，則惟求與斯人爲徒以共昌此人道；固非絕羣逃世之所能爲力。然孔子此等意見，亦無法與如長沮、桀溺之決意避世者深論，故亦只有悵然憮然而已也。

子路從而後，遇丈人，以杖荷篠。子路問曰：「子見夫子乎？」丈人曰：「四體不勤，五穀不分，孰爲夫子？」植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿，殺鷄爲黍而食之，見其二子焉。明日，子路行，以告。子曰：「隱者也。」使子路反見之，至則行矣。子路曰：「不仕無義。長幼之節，不可廢也。君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身而亂大倫。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」（微子）

此丈人亦當在遇見接輿與長沮、桀溺之一路上所值。孔子行迹遍天下，乃在此一路上獨多遇異人。正因蔡乃諸夏舊邦，雖國勢不振，猶有耆獻。平日或爲士，或爲吏。一旦其國遠徙，其不克隨行者遂淪落爲異國之編氓，賴耕農以自活。孔子抱明道行道之心，曾一度至齊，不得意而歸。又以不得意而去魯至衛，復以不得意而去。亦曾一度欲去之晉而未果，道困於宋。其在陳，雖仕

如隱。今之來楚，宜無可以久留之理。其平日，尊管仲以仁，嘗曰：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力。」（憲問）又曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到於今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。」（憲問）夷、夏之防，春秋所重。然當孔子世而竟無可作爲。其告葉公，亦止曰：「近者悅，遠者來。」其去此下孟子告齊宣王，曰：「以齊王，猶反手。」豈非無大相異。果使能近悅遠來，豈不葉公即可以楚王。然孔子之命子路告丈人亦曰：「道之不行，已知之矣。」是孔子在當時已明知道之不能行，而猶曰：「君子之仕，以行其義。」蓋道不能行，而仍當行道，此即君子之義也。君子知道明道，乃君子之天職；若使君子而不仕，則道無可行之望。

人之爲羣，不可無家庭父子，亦不可無邦國君臣。果使無父子，無君臣，則人羣之道大亂。君子不願於其自身亂大羣之道，故曰「君子之仕，以行其義」。不能使君子不義而仕，然君子亦必不認仕爲不義。今丈人只認勤四體、分五穀爲人生正道，尚知當有父子，而不知同時仍當有君臣。此丈人或亦抱亡國之痛，有難言之隱，故孔子謂之曰隱者。孔子嘗欲居九夷，又曰「乘桴浮於海」，是孔子非不同情隱者。然世事終須有人擔當，不得人人皆隱。

接輿、長沮、桀溺三人，皆直斥孔子，驟難與之深言。惟此丈人並不對子路有所明言深斥。孔子欲爲丈人進一義解，故又使子路再往。亦非欲指言丈人之非，特欲廣丈人之意，使知處人世

有道，有不盡於如丈人之所存想者。而不期丈人已先去滅迹。在此，丈人自盡己意卽止，不願與孔門師徒再多往復。其意態之堅決，亦復如接輿之趨避。然而就此四人之行迹言，則此丈人若尤見爲高卓矣。

九　孔子自蔡反陳

子在陳，曰：「歸與！歸與！吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之。」（公冶長）

此章必是孔子自楚歸陳後語。孔子之至陳，本爲在衛無可居而來。在陳又無可居，乃轉而至楚。在孔子當時，本無在楚行道之意嚮。特以去陳避難，楚爲相近，故往遊一觀，而困餓於陳、蔡之間。又在途中屢遭接輿、長沮、桀溺以及荷蓧丈人之諷勸譏阻。孔子之無意久滯楚境亦可想見。乃再至陳，亦是歸途所經，非有意再於陳久滯。「歸歟」之歎，乃孔子一路存想，非偶爾發之亦可知。

孟子：

萬章問曰：「孔子在陳，曰：『盍歸乎來！吾黨之小子狂簡，進取不忘其初。』孔子在陳，何思魯之狂士？」孟子曰：「孔子不得中道而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不爲也。孔子豈不欲中道哉？不可必得，故思其次也。」（盡心下）

「狂簡」者，謂其有進取之大志而略於事。因其志意高遠，故於日常當身之事爲行動，不免心有所略。質美而學不至，則恐其過中失正，終不能達其志意之所望。故孔子欲歸而裁之。如有美錦，當求能裁製以爲衣。若不知裁，則無以適用。孔子有志用世，既歎道不能行，乃欲一意還就教育事業上造就人才，以備繼我而起，見用於後世。此亦其明道行道之一端。孔子在未出仕前，早多門人從學。其去魯周遊，門人多留於魯，未能隨行，故孔子思之。孟子所言之「狂狷」，與論語本章言「狂簡」，意有微別，當分而觀之。但合以求之，則其義可通。

一〇　孔子自陳反衛

史記孔子世家：

孔子自楚反乎衛。是歲也，孔子年六十三，而魯哀公六年也。

是年，乃孔子自陳適楚之年，亦即楚昭王之卒歲，亦即孔子自楚反陳之年。孔子適楚，留滯不久，僅數月之間。由楚反，乃直接適衛，在陳特路過，更非有留滯之意。故自陳適楚至自楚反衛，始終只在一年中。

孟子：

於衛孝公，公養之仕也。（萬章下）

孔子反衛，當出公輒四年。魯哀公二年，衛靈公卒，衛人立輒。其後輒逃亡在外，故稱出公。故出公非其諡，或即諡孝公也。孔子之反衛，出公尚年少，計不過十四五歲，未能與孔子周旋，故論語不見出公問答語。則孟子所謂「公養之仕」，特是衛政府致餼養孔子。孔子與其羣弟子餓於陳、蔡之間，又適楚反陳而來衛，行李之困甚久，故亦受衛之祿養而不辭，殆非立其朝與聞其政始謂之仕也。

【疑辨十八】

或疑孟子「於衛孝公，公養之仕」，衛孝公乃陳湣公之誤。今按：孔子仕陳，未見有所作爲，亦可謂僅屬「公養之仕」矣。然謂衛孝公乃陳湣公之誤，則殊無證據。必謂字誤，焉知「孝」字非「出」字之誤乎？兼若謂孔子在出公時未仕衛，則子貢、子路兩問皆似無端不近情理。則陳湣字誤之疑，大可不必。

冉有曰：「夫子爲衛君乎？」子貢曰：「諾，吾將問之。」入，曰：「伯夷叔齊何人也？」曰：「古之賢人也。」曰：「怨乎？」曰：「求仁而得仁，又何怨？」出，曰：「夫子不爲也。」（述而）

衛靈公時，太子蒯聵欲謀殺南子，被逐出奔。靈公與晉趙鞅有夙仇，叛晉暱齊。及魯哀公二年四月，靈公卒，趙鞅即納蒯聵入戚，其意實欲藉此亂衛逞宿忿。衛人拒蒯聵而立輒，輒即蒯聵之子。衛人之意，非拒蒯聵，乃以拒晉。靈公生前自言「予無子」，是已不認蒯聵爲子。無適子，立適孫，於禮於法亦無悖。蒯聵亦知其父與晉趙鞅有夙仇，且其父卒，南子尚在。今賴晉力以入，

既背其父生前仇晉之素志，亦增南子不悅蒯聵而逐之之積恨。若果背其死父而殺其名義之母，將益堅國人之公憤。且衞人所立卽其子，蒯聵又無內援，故其心亦非必欲強入。遂成子爲君，父居外，內外對峙，至達十七年之久。孔子重反衞，已在衞出公四年，父子內外對峙之形勢早已形成。孔子與衞廷諸臣多舊識，今既受衞之公養，其對衞國當前此一種父子內外對峙之局面究抱何等態度，此爲其隨行弟子所急欲明曉者。子貢長於言語，其見孔子，不直問衞輒之拒父，乃婉轉而問夷齊之讓國。伯夷決不肯違父遺命而立爲君，叔齊亦不肯跨越其兄而自爲君，於是相與棄國而逃。在夷齊當時，特各求其心之所安而已。去之則心安，故曰：「求仁而得仁，又何怨？」今衞出公乃以子拒父，其心當自有不安。苟其心有不安，可不問其他，逕求如夷齊之自求心安乃爲賢。昔孔子在魯，曰：「季氏八佾舞於庭，是可忍，孰不可忍。」今在衞，乃稱伯夷叔齊之遜國爲賢。可知孔子意，對外面現實政治上之種種糾紛皆可置爲後圖，不急考慮，首先當自求己心所安。如夷齊，則心安。如衞輒，則其心終自不可安。己則居內爲君，父則拒外爲寇，若如此而其心無不安，則尙何世道可言？子貢亦非不知當時衞國現實政治上種種複雜形勢，乃皆撇去不問，獨選一歷史故事以伯夷叔齊爲問；而孔子對於當前現實政治上之態度，亦卽不問可知。則子貢之賢，亦誠値讚賞矣。

子路曰：「衛君待子而爲政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎？」子路曰：「有是哉！子之迂也。奚其正？」子曰：「野哉！由也。君子於其所不知，蓋闕如也。名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」（子路）

子路此問，疑應在子貢之問之後。孔子既再仕於衛，子路乃問：衛君苟待子爲政，子將何先？子貢只問孔子是否贊成出公之爲君，而又婉轉問之。今子路則直率以現實政事問，謂子若爲政，將何先？而孔子亦直率以現實政事對，曰：當先正名。「正名」即是正父子之名，不當以子拒父。然出公居君位已有年，衛之羣臣皆欲如此，形勢已定。蒯聵先不知善諫其父，而遽欲殺南子，已負不孝之名。其反而據戚，又藉其父宿仇趙鞅之力，故更爲衛之羣臣所不滿。今孔子乃欲正輒與蒯聵間父子之名，此誠是當時一大難題，故子路又有「奚其正」之問。此下孔子所答，只就人心大義原理原則言。孔子意，惟當把握人心大義原理原則所在來領導現實，不當遷就現實，違反人心大義原理原則而棄之於不顧。孔子在魯主張墮三都，即是如此。

但就現實言，孔子在當時究當如何來實施其正名之主張，遂引起後儒紛紛討論。或謂出公當

遜位迎父，告於先君，妥置南子，使天理人情兩俱不失其正。若蒯聵亦能悔悟，不欺其已死之父以爭國，不自立爲君，而命其子仍居君位，此是一最佳結束。若使蒯聵返而自立，在出公亦已如夷齊之求仁得仁，又何怨。此是一說。或又謂蒯聵父在而欲弒其母，一不孝。父卒不奔喪，二不孝。又率仇敵以侵宗邦，三不孝。衛輒即欲迎其父，衛之臣民必不願。故子路亦以孔子言爲迂。

然越後至於衛出公之十二年，蒯聵終入衛，而輒出亡於魯。其年孔子尙在，兩年後始卒。孔子固先已明言之：「名不正則言不順，言不順則事不成。」言不順者，不順於人心，即無當於大義，則其事終不克圓滿遂成。衛輒固不知尊用孔子，待以爲政；而子路亦未深明孔子當時之言，此後乃仕爲孔悝之家邑宰。孔悝即是擁輒拒蒯聵者。蒯聵之入，子路死之。後之儒者不明孔子之意，即如公羊、穀梁兩傳亦皆以衛拒蒯聵爲是。然衛人可以拒蒯聵，衛出公則不當拒蒯聵。惟孟子有「瞽瞍殺人，舜竊之而逃，視天下猶棄敝屣」之說，乃爲深得孔子之旨。或又謂衛人立輒，可緩蒯聵必欲入衛之想，而使其不受趙鞅之愚。又謂拒蒯聵者非輒，乃衛之羣臣。蒯聵入，居於戚十餘年，乃由輒以國養。種種推測，皆可謂乃闡說了子路之意，爲出公開脫，而並不在發揮孔子之主張。

或又謂蒯聵與輒皆無父之人，不可有國。孔子爲政，當告諸天子，請於方伯，命公子郢而立之。公子郢，其人賢且智，衛人本欲立之，而堅拒不受。今謂出公尊用孔子，使之當政，而孔子

乃主廢輒立郢，則又何以正孔子與輒君臣之名？且顯非論語本章所言「正名」之本意。

蓋孔子只從原理原則言，再由原理原則來指導現實，解決現實上之諸問題。後人說論語此章，則已先在心中橫梗着現實諸問題而多生計較考慮，原理原則不免已擱置一旁，又添出了許多旁義曲解，故於孔子本意終有不合。

或又謂衛輒拒父，孔子不應仕而受其祿。則不知孔子在當時僅是一士階層中人，若非出仕，何以自活？爲士者亦自有其一套辭受出處進退之大義，此層待孟子作詳盡之闡發。惟孔子反衛，在衛出公四年，即魯哀公六年。其去衛反魯，在衛出公九年，即魯哀公十一年，前後當四五年之久。而孟子曰：「未嘗終三年淹。」若專指其仕於朝而言，則孔子在衛受衛出公之祿養亦豈不足三年乎？抑孔子於衛出公，僅爲「公養之仕」，又與正式立於其朝者有別乎？今亦無可詳說。然古今考孔子歷年行迹，爲孟子此言所誤者多矣，故特著於此，以誌所疑。

一一　孔子自衛反魯

左傳哀公七年：

公會吳於鄫，太宰嚭召季康子，康子使子貢辭。

又哀公十一年：

公會吳子伐齊，將戰，吳子呼叔孫，叔孫未能對，衛賜進曰云云。

在魯哀公七年至十一年之四年間，子貢似已仕魯，常往還於魯、衛間。

又哀公十一年春：

齊伐魯，季孫謂其宰冉求曰云云。

是魯哀公十一年，冉求亦已反魯爲季氏宰。

子路宿於石門，晨門曰：「奚自？」子路曰：「自孔氏。」曰：「是知其不可而爲之者與？」（憲問）

此章不知何時事。疑孔子在衛，子路殆亦往還魯、衛間。孔子之告荷蓧丈人曰：「道之不行，已

知之矣。君子之仕，行其義也。」天下事不可爲，而在君子之義則不可不爲。已知道不行，而君子仍當以行道爲天職。此晨門可謂識透孔子心事。

【疑辨十九】

史記孔子世家：「季桓子病，輦而見魯城，喟然歎曰：『昔此國幾興矣，以吾獲罪於孔子，故不興也。』顧謂其嗣康子曰：『我卽死，若必相魯，相魯，必召仲尼。』後數日，桓子卒，康子代立。已葬，欲召仲尼。公之魚曰：『昔吾先君用之不終，終爲諸侯笑。今又用之不能終，是再爲諸侯笑。』康子曰：『則誰召而可？』曰：『必召冉求。』於是使使召冉求。冉求將行，孔子曰：『魯人召求，非小用之，將大用之也。』是日，孔子曰：歸乎歸乎！」今按：季桓子卒在魯哀公三年，孔子在陳歎「歸歟」尚在後。其自陳反衛，冉有、子貢有「夫子爲衛君乎」之疑，是其時冉求亦隨侍在衛。惟當時諸弟子既知孔子不爲衛君，自無久滯於衛之理。乃先往還魯、衛間。子貢仕魯應最在前，冉有或稍在後。季康子既非於桓子卒後卽召孔子，亦非於孔子弟子中獨召冉子而大用之。史記言不可信。

左傳哀公十一年：

孔文子之將攻太叔也，訪於仲尼。仲尼曰：「胡簋之事，則嘗學之矣。甲兵之事，未之聞也。」退，命駕而行，曰：「鳥則擇木，木豈能擇鳥。」文子遽止之，曰：「圉豈敢度其私，訪衞國之難也。」將止，魯人以幣召之，乃歸。

是孔子歸魯在魯哀公之十一年。孔子稱孔圉能治賓客，左傳載孔圉使太叔疾出其妻，而妻之以己女。疾通於初妻之娣，圉怒，遂將攻太叔。太叔出奔，孔圉又使太叔之弟妻其女。

子貢問曰：「孔文子何以謂之文也？」子曰：「敏而好學，不恥下問，是以謂之文也。」（公冶長）

是子貢亦鄙孔圉爲人而問之，惟孔子不沒其善，言若此亦足以爲「文」矣。「胡簋之事」四句，同於孔子之答衞靈公。或孔子未必同以此語答孔圉，而記者誤以答靈公語移此。孔子本無意久滯於衞，既不爲孔圉留，亦不爲孔圉去。魯人來召，孔子卽行。亦不得據鳥擇木之喻，謂孔子在衞乃依孔圉。又孔子已命駕，乃又以孔圉止之而將止，似皆不可信。左傳此條補揷於「魯人召之乃

歸」之前。其先已記文子欲攻太叔，仲尼止之，可知此條係隨後羼入。後人轉以左傳此條疑論語「衛靈公問陳」章，大可不必。

史記孔子世家：

季康子使公華、公賓、公林以幣迎孔子，孔子歸魯。孔子之去魯，凡十四歲而反乎魯。

【疑辨二十】

孔子世家又曰：「冉有為季氏將師與齊戰於郎，克之。季康子曰：『子之於軍旅，學之乎，性之乎？』冉有曰：『學之於孔子。』季康子曰：『孔子何如人哉？』對曰云云。康子曰：『我欲召之可乎？』對曰：『欲召之，則毋以小人固之，則可矣。』」此條與前康子欲召孔子而先召冉有條語相衝突，冉有語孔子云云尤淺陋。左傳言「師及齊師戰於郊」，此文誤作「郎」。蓋魯季氏本重孔子而用孔子之弟子，子貢、冉有皆是。及用孔子弟子有功，乃決心召孔子。此乃當於大體情實。



第七章　孔子晚年居魯

一　有關預聞政事部分

左傳哀公十一年：

季孫欲用田賦，使冉有訪諸仲尼。仲尼曰：「丘不識也。」三發，卒曰：「子爲國老，待子而行，若之何子之不言也？」仲尼不對，而私於冉有曰：「君子之行也，度於禮。施取其厚，事舉其中，斂從其薄，如是則以丘亦足矣。若不度於禮，而貪冒無厭，則雖以田賦，將又不足。且子季孫若欲行而法，則有周公之典在。若欲苟而行之，又何訪焉！」弗聽。

十有二年春王正月，用田賦。

魯人尊孔子以國老，初反國門，即以行政大事相詢。然尊道敬賢之心，終不敵其權衡利害之私。季孫之於孔子，亦終是虛與委蛇而已。魯成公元年，備齊難，作丘甲，十六井出戎馬一匹，牛三頭。此時魯數與齊戰，故欲於丘賦外別計其田增賦。

季氏將伐顓臾。冉有、季路見於孔子，曰：「季氏將有事於顓臾。」孔子曰：「求！無乃爾是過與？夫顓臾，昔者先王以爲東蒙主，且在邦域之中矣，是社稷之臣也，何以伐爲？」冉有曰：「夫子欲之，吾二臣者皆不欲也。」孔子曰：「求！周任有言曰：『陳力就列，不能者止。』危而不持，顚而不扶，則將焉用彼相矣？且爾言過矣！虎兕出於柙，龜玉毀於櫝中，是誰之過與？」冉有曰：「今夫顓臾，固而近於費，今不取，後世必爲子孫憂。」孔子曰：「求！君子疾夫舍曰欲之而必爲之辭。丘也聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。蓋均無貧，和無寡，安無傾。夫如是，故遠人不服，則修文德以來之。既來之，則安之。今由與求也，相夫子，遠人不服而不能來也，邦分崩離析而不能守也。而謀動干戈於邦內。吾恐季孫之憂，不在顓臾，而在蕭牆之內也。」（季氏）

此事不知在何年。左傳哀公十四年：

小邾射以句繹來奔，曰：「使季路要我，吾無盟矣。」使子路，子路辭。季康子使冉有謂之曰：「千乘之國，不信其盟而信子之言，子何辱焉？」對曰：「魯有事於小邾，不敢問故，死其城下，可也。彼不臣而濟其言，是義之也。由弗能。」

此證是年子路尚仕魯。蓋冉有先孔子歸，仕季氏。訪田賦時，子路尚未仕。子路隨孔子歸後始仕季氏，其職位用事當在冉有下，故書冉有在子路之上也。春秋與左氏傳皆不見季孫伐顓臾事，殆以聞孔子言而止。

季康子問：「仲由可使從政也與？」子曰：「由也果，於從政乎何有？」曰：「賜也可使從政也與？」曰：「賜也達，於從政乎何有？」曰：「求也可使從政也與？」曰：「求也藝，於從政乎何有？」（雍也）

子貢、冉有早仕於魯，子路之仕稍在後。季康子賢此三人而問之，但亦終未能升此三人於朝，使爲大夫而從政。

季子然問：「仲由、冉求可謂大臣與？」子曰：「吾以子爲異之問，曾由與求之問！所謂大臣者，以道事君，不可則止。今由與求也，可謂具臣矣。」曰：「然則從之者與？」子曰：「弑父與君，亦不從也。」（先進）

子然，季氏子弟，以其家得臣子路、冉有二人，驕矜而問，故孔子折抑之。

季氏旅於泰山。子謂冉有曰：「女弗能救與？」對曰：「不能。」子曰：「嗚呼！曾謂泰山不如林放乎？」（八佾）

此季氏即康子。古禮，惟諸侯始得祭其境內之名山大川。季氏旅泰山，是其僭。冉有不能止，孔子非之。

冉子退朝，子曰：「何晏也？」對曰：「有政。」子曰：「其事也！如有政，雖不吾以，吾其與聞之。」（子路）

其時，魯雖不用孔子，猶以大夫待之。故孔子亦自謂「以吾從大夫之後」也。冉子仕於季氏，每

退朝，仍亦以弟子禮來孔子家，故孔子問以今日退朝何晏。又謂若有國家公事，我必與聞之也。

季氏富於周公，而求也爲之聚斂而附益之。子曰：「非吾徒也，小子鳴鼓而攻之可也。」（先進）

孟子：

冉求爲季氏宰，無能改於其德，而賦粟倍他日。孔子曰：「求非我徒也，小子鳴鼓而攻之可也。」（離婁上）

孔子之歸老於魯，後輩弟子從學者愈眾，如子游、子夏、有子、曾子、子張、樊遲等皆是。孔子謂「小子鳴鼓攻之」，當指此輩言。魯政專於季氏，冉有見用，竟不能有所糾正，故孔子深非之也。

冉求曰：「非不說子之道，力不足也。」子曰：「力不足者，中道而廢，今女畫。」（雍也）

冉有在孔門，與季路同列爲政事之選。孔子告季康子：「由也果，求也藝，於從政乎何有？」（雍也）孔子又曰：「求也退，故進之。由也兼人，故退之。」（先進）是在孔門，冉有常得與子路並稱。今季氏既重用冉子，孔子極望冉子能挽季氏於大道，而冉子自諉力不足。然果能說孔子之道，不能改季氏之德，則惟有翛然去之。今既不能翛然去，而又盡其力以助之。此孔子所以稱其「畫」，又稱其「退」也。見道在前，畫然自止，逡巡而退，非無其力，乃無一番堅剛進取之志氣耳。冉有既不符孔子所望，於是孔子晚年之在魯，在政事上所有之抱負遂亦無可舒展。

哀公問曰：「何爲則民服？」孔子對曰：「舉直錯諸枉，則民服。舉枉錯諸直，則民不服。」（爲政）

中庸：

哀公問政，子曰：「文、武之政，布在方策。其人存，則其政舉。其人亡，則其政息。」

其時，世卿持祿，多不稱職。賢者隱處，不在上位。若能舉直者錯之於枉者之上，則民自服。其告樊遲亦曰：「舉直錯諸枉，能使枉者直。」（顏淵）旋乾轉坤，實只在一舉錯之間。「人存政

舉，人亡政息」，亦此意。總之是「人能弘道，非道弘人」也。

季康子問政於孔子。孔子對曰：「政者正也。子帥以正，孰敢不正？」（顏淵）

季康子患盜，問於孔子。孔子對曰：「苟子之不欲，雖賞之不竊。」（顏淵）

季康子問政於孔子，曰：「如殺無道以就有道，何如？」孔子對曰：「子爲政，焉用殺？子欲善而民善矣。君子之德風，小人之德草。草上之風必偃。」（顏淵）

季康子問：「使民敬忠以勸，如之何？」子曰：「臨之以莊，則敬。孝慈，則忠。舉善而教不能，則勸。」（爲政）

孔子設教，不僅注意個人修行，其對家庭社會國家種種法則制度秩序，所以使人羣相處相安之道，莫不注意。自孔子之教言，羣、己即在一道中。爲人之道即是爲政之道，行己之道即是處羣之道。不僅是雙方兼顧，實則是二者合一。就政治言，治人者與治於人者同是一人，惟職責應在治人者，不在治於人者。其位愈高，其權愈大，則其職責亦愈重。故治人者貴能自反自省，自求之己。孔子答季康子問政諸條，語若平直，而寓義深遠。若不明斯義，不能修己，徒求治人，不知立德，徒求使民；人道不彰，將使政事惟在於爭權位，逞術數，恣意氣。覆轍相尋，而斯民日

苦。惜乎季康子不足以語此。然既有所問，孔子不能默爾不答。凡孔子所答，則皆屬人生第一義。其答楚葉公，其答魯季康子，一則非諸夏，一則乃權臣，然果能如孔子語，亦可使一世同進於安樂康泰之境。此則聖人之道之所以為大也。

陳成子弒簡公，孔子沐浴而朝，告於哀公，曰：「陳恒弒其君，請討之。」公曰：「告夫三子。」孔子曰：「以吾從大夫之後，不敢不告也，君曰告夫三子者。」之三子告，不可。孔子曰：「以吾從大夫之後，不敢不告也。」（憲問）

左傳哀公十四年：

齊陳恒弒其君壬於舒州，孔丘三日齋而請伐齊三。公曰：「魯為齊弱久矣，子之伐之將若之何？」對曰：「陳恒弒其君，民之不與者半，以魯之眾，加齊之半，可克也。」公曰：「子告季孫。」孔子辭，退而告人曰：「吾以從大夫之後也，故不敢不言。」

是年，孔子已年七十一。此為孔子晚年在魯最後發表之大政見。魯弱齊強，孔子非不知。然若必待絕對可為之事而後為，則事之可為者稀矣。然亦非孔子絕不計事之可為與否，而僅主理言。要

之陳恆必當伐，以魯伐齊，亦非絕無可勝之理。孔子所計圖者如此而止。而魯君則必不能不先問之三家。三家各爲其私，自必不肯聽孔子，此在孔子亦非不知。惟孔子之在魯，亦從大夫之後，則何可不進讜言於其君與相，而必默爾而息乎！左傳載「魯爲齊弱」一段，論語無之，因論語只標舉大義，細節諮商在所略。論語「之三子告」一段，則左傳無之，因事既不成，史籍可略。然三家擅魯，乃魯政積弱關鍵所在。孔子苟獲用於魯，其主要施爲卽當由此下手，故論語於此一節必詳記之也。

二　有關繼續從事教育部分

孔子晚年反魯，政治方面已非其主要意義所在，其最所屬意者應爲其繼續對於教育事業之進行。

子曰：「先進於禮樂，野人也。後進於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進。」（先進）

先進、後進，乃指孔門弟子之前輩、後輩言。孔子周遊在外十四年，其出遊前諸弟子爲先進，如

顏、閔、仲弓、子路等。其於禮樂，務其大體，猶存淳素之風。較之後輩轉似樸野。其出遊歸來後諸弟子，如子游、子夏等爲後進。於禮樂講求愈細密，然有趨於文勝之概。孔子意，當代若復用禮樂，吾當從先進諸弟子。蓋孔子早年講學，其意偏重用世。晚年講學，其意更偏於明道。來學者受其薰染，故先進弟子更富用世精神，後進弟子更富傳道精神。孔門諸弟子先後輩風氣由此有異。

子曰：「從我於陳、蔡者，皆不及門也。」德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓。言語：宰我、子貢。政事：冉有、季路。文學：子游、子夏。（先進）

孔子在陳，思念在魯之弟子。及其反魯，又思及往年相從出遊諸弟子。或已死，或離在遠，「皆不及門」，謂不及在門牆之內，同其講論之樂也。德行、言語、政事、文學四科十哲，乃編撰論語者因前兩章孔子所言而附記及之，以見孔門學風之廣大。「言語」指使命應對，外交辭令。其時列國交往頻繁，政出大夫，外交一項更屬重要，故「言語」乃列「政事」前。「文學」一科，子游、子夏乃後輩弟子，其成就犒然，蓋有非先輩弟子所能及者。至於「德行」一科，非指其外於言語、政事、文學而特有此一科，乃是兼於言語、政事、文學而始有此一科。

孟子公孫丑曰：

昔者竊聞之，子夏、子游、子張皆有聖人之一體。冉牛、閔子、顏淵則具體而微。

冉、閔、顏三人皆列德行，正謂其爲學之規模格局在大體上近似於孔子，只氣魄力量有不及。若偏於用世，則爲言語、政事。偏於傳述，則爲文學。蓋孔子之學以一極單純之中心爲出發點，而擴展至於無限之周延。其門弟子各就才性所近，各視其智力之等第，淺深高下，偏全大小，各有所成，亦各有所用。論語記者雖分之爲四科，然不列德行之科者，亦未嘗有背於德行。其不預四科之列者，亦未嘗不於四科中各有其地位。此特指其較爲傑出者言耳。

【疑辨二十一】

宰我、子貢同列言語之科。孟子曰：「宰我、子貢善爲說辭。」又曰：「宰我、子貢、有若，智足以知聖人。」宰我曰：「以予觀於夫子，賢於堯舜遠矣。」在孔子前輩弟子中，宰我實亦矯然特出，決非一弱者。惟論語載宰我多不美之辭，史記仲尼弟子列傳有云：「學者多稱七十子之徒，譽者或過其實，毀者或損其眞。」竊疑於宰我爲特甚。語詳拙著先

秦諸子繫年宰我死齊考。

孔子於諸弟子中特賞顏淵。嘗親謂之曰：

用之則行，舍之則藏，惟我與爾有是夫。（述而）

論語記德行一科，有閔子騫、冉伯牛、仲弓，而顏淵褎然為之首。此四人皆應能「舍之則藏」，不汲汲於進取。孔子所以更獨喜顏淵，必因顏淵在「用之則行」一面有更高出於三人之上者。故孔子獨以「惟我與爾有是」稱之。

顏淵問為邦，子曰：「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫，佞人殆。」（衛靈公）

此章孔子答顏淵問政，與答其他諸弟子問如子路、仲弓、子夏諸人者皆不同。孔子詳述為政要端貴能斟酌歷史演進，損益前代，折衷一是。其主要在禮樂上求能文質兼盡。不啻使政事即如一番道義教育，陶冶人生，務使止於至善，而於經濟物質方面亦所不忽。惟均不涉及抽象話，只是在

具體事實上逐一扼要舉例。至其間種種所以然之故，今既時異世易，無可詳論。惟「行夏時」一項，則爲後世遵用不輟。今卽就孔子之所告，足證顏淵有此器量才識，故孔子特詳告之，又以「用之則行」許之也。

子曰：「賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂，賢哉回也！」（雍也）

孟子：

顏子當亂世，居於陋巷。一簞食，一瓢飲，人不堪其憂，顏子不改其樂。（離婁下）

是顏淵之窮窘屢空，生事艱困，蓋亦在孔門其他諸弟子之上。宋儒周濂溪嘗教程明道、伊川兄弟，令「尋仲尼、顏淵樂處，所樂何事？」成爲宋、元、明三代理學家相傳最高嘉言，而顏子之德行高卓，亦於此可想。

顏淵死，子曰：「噫！天喪予！天喪予！」（先進）

顏淵死，顏路請子之車以爲之椁。子曰：「才不才，亦各言其子也。鯉也死，有棺而無

椁。吾不徒行以爲之椁，以吾從大夫之後，不可徒行也。」（先進）

史記孔子世家：

伯魚年五十，先孔子卒。

是伯魚之卒，孔子當年六十九。顏路，淵之父，少孔子六歲，最先受學於孔子。孔子既深愛顏淵，故顏路有此請。然喪禮當稱家之有無，安於禮，斯能安於貧。孔子拒顏路之請，亦卽其深賞顏淵之處。墨家後起，以崇禮厚葬、破財傷生譏儒家，可見其未允。

顏淵少孔子三十歲，年四十一卒，孔子年七十一，在魯哀公之十四年。孔子曰：「道之將行也與，命也。道之將廢也與，命也。」（憲問）孔子於顏淵獨寄以傳道之望。亦盼身後，顏子或猶有出而行道之機會。故孔子於其先卒而發此歎。

顏淵死，子哭之慟。從者曰：「子慟矣。」曰：「有慟乎？非夫人之爲慟而誰爲。」（先進）

顏淵死，門人欲厚葬之。子曰：「不可！」門人厚葬之。子曰：「回也，視予猶父也，予

不得視猶子也。非我也，夫二三子也。」（先進）

其父、其師均不能厚葬顏淵，其同門同學不忍坐視，終於厚葬之。孔子之歎，固是責其門人多此一舉，然亦非謂諸門人必不該有此舉。孔子固視顏淵猶子，諸門人平日於顏淵亦羣致尊親，豈不亦視之如兄弟，則焉能熟視其貧無以葬？但既出羣力經營，其事亦自不宜過於從薄。此當時孔門師弟子一堂風義，雖在兩千載之下，亦可想見如昨矣。

哀公問：「弟子孰爲好學？」孔子對曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過，不幸短命死矣。今也則亡，未聞好學者也。」（雍也）

孔子稱顏子之好學，乃稱其能在內心深處用功，與只注意外面才能事功上者不同。

子曰：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」（雍也）

「仁」卽人心之最高境界。孔子以此爲教。顏子用功縣密，故能歷時三月之久，而此心常在此境界中。其餘諸弟子或日一達此境界，或月一達此境界。工夫不縣密，故遂時斷時續，時得時失。

是孔子之深愛顏淵，固仍在此內心工夫上也。

顏淵喟然歎曰：「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。欲罷不能，既竭吾才，如有所立卓爾，雖欲從之，末由也已。」（子罕）

觀此章，知顏淵之善學。「博我以文」者，如孔子告顏子以夏時、殷輅、周冕、韶舞之類是也。「約我以禮」者：

顏淵問仁。子曰：「克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」（顏淵）

於大羣中一己之私當克，其公之出於己者當由。視聽言動皆由己，皆當約之以禮，使其己歸之公而非私。顏子實踐此工夫，其身心無時無刻不約束於禮之中而不復有私，故能緜密至於「不遷怒，不貳過」，「其心三月不違仁」。易繫辭傳有曰：

顏氏之子，其殆庶幾乎！有不善，未嘗不知，知之未嘗復行也。

此亦卽同樣道出顏子之心上工夫。惟顏子能在此心地工夫上日精日進，故能居陋巷，簞食瓢飲而不改其樂。然顏子所樂，尙有在「博文」一邊者。莊周時稱顏淵，亦爲能欣賞顏淵之心地工夫，莊周實忽略了顏淵「博文」一邊事。卽以莊周語說之，莊周僅能欣賞顏淵之「內聖」，而不能欣賞及於顏淵之「外王」，是尙未能眞欣賞。至於東漢人以黃憲擬顏子，謂：「叔度汪汪如千頃陂，澄之不淸，擾之不濁。」此特是一種虛空的局度氣象，殆只以名利不入其心爲能事；旣不見約禮內聖之功，更不論博文外王之大矣。

子謂顏淵，曰：「惜乎！吾見其進也，未見其止也。」（子罕）

今若以顏子直擬孔子，不幸其短命而死，其學問境界當亦在孔子「四十不惑」上躋「五十知天命」之階段，而猶有「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後，如有所立卓爾」之歎。在顏子之瞻仰於孔子之爲人與其爲學者，正猶天之不可階而升。故曰：「雖欲從之，末由也已。」（子罕）果使顏子更高壽，年逾五十以上，其學日進，殆亦將有如孔子「人不知而不慍」、「知我者其天

乎」之境界，而惜乎其未達此境。然後人欲尋孔子之學，則正當以顏子爲階梯。

左傳哀公十五年：

衛孔圉取太子蒯聵之姊，生悝。太子在戚，入適伯姬氏，迫孔悝強盟之，遂劫以登臺。衛侯輒來奔。季子將入，遇子羔將出，子羔曰：「弗及，不踐其難。」季子曰：「食焉不辟其難。」子羔遂出。子路入，曰：「太子焉用孔悝。雖殺之，必或繼之。」且曰：「太子無勇，若燔台半，必舍孔叔。」太子聞之懼，下石乞、盂黶敵子路，以戈擊之，斷纓。子路曰：「君子死，冠不免。」結纓而死。孔子聞衛亂，曰：「柴也其來，由也死矣。」

子羔，孔子弟子高柴，爲衛大夫，遇亂出奔。勸子路，政不及己，可不踐其難。子路時爲孔悝之邑宰，孔悝見劫，故往救之。孔子固不予輒之拒其父，然蒯聵之返而爭國，孔子亦不之許。子羔爲輒遠臣，並不預聞政事，孔子知其不反顏事蒯聵，必能潔身而去，故曰「柴也其來」。子路爲救孔悝，孔子知其不畏難避死，必將以身殉所事，故曰「由也死矣」也。

檀弓：

孔子哭子路於中庭。有人弔者，而夫子拜之。旣哭，進使者而問故。使者曰：「醢之矣。」遂命覆醢。

公羊傳：

顏淵死，子曰：「噫，天喪予。」子路死，子曰：「噫，天祝予。」

孔門前輩弟子中，子路年最長，顏淵年最幼，而同爲孔子所深愛。大抵孔子在用世上，子路每爲之羽翼。而在傳道上，則顏淵實爲其螟蛉。今兩人俱先孔子亡故，此誠孔子晚年最値悲傷之事也。

仲弓爲季氏宰，問政。子曰：「先有司，赦小過，舉賢才。」曰：「焉知賢才而舉之？」曰：「舉爾所知。爾所不知，人其舍諸？」（子路）

子曰：「雍也可使南面。」（雍也）

仲弓在德行科，名列顏、閔之次，孔子許其可南面。而荀卿常以孔子、子弓並稱，是亦孔門前輩

弟子中之高第。其仕季氏，當亦在孔子老而反魯之後。冉有、子路同仕季氏，或子路去衛而仲弓繼之，今不可詳考矣。孔子固未嘗禁其門人之出仕於季氏，唯如冉有爲之聚斂，乃遭斥責。然仲弓必是仕於季氏不久，故無表白可言。凡季氏之所用，如子路，如子貢，如仲弓，皆不能如冉有之信而久，而諸人間之高下亦即視此而判矣。

子貢問政。子曰：「足食，足兵，民信之矣。」子貢曰：「必不得已而去，於斯三者何先？」曰：「去兵。」子貢曰：「必不得已而去，於斯二者何先？」曰：「去食。自古皆有死，民無信不立。」（顏淵）

子曰：「賜也，女以予爲多學而識之者與？」對曰：「然，非與？」曰：「非也，予一以貫之。」（衛靈公）

子謂子貢曰：「女與回也孰愈？」對曰：「賜也何敢望回！回也聞一以知十，賜也聞一以知二。」子曰：「弗如也。吾與女弗如也。」（公冶長）

子貢僅少顏淵一歲，同爲孔子前期學生中之秀傑，列言語科。孔子自衛反魯，子貢常爲魯使吳、齊。左傳多載子路、冉有、子貢三人之事，而子貢爲尤多。然亦不得大用。孔子問其「與回孰

愈」，又稱「吾與汝俱弗如」，見孔子於兩人皆所深喜。孟子曰：「得天下英才而教育之，一樂也。而王天下不與焉。」孔子晚年反魯，其門牆之內英才重疊，其對教育上一番快樂愉悅之情，即從「吾與女弗如」一語中亦可想見。子貢以「聞一知二」與顏子「聞一知十」相比，故孔子又告之以一貫之道也。

子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（公冶長）

「文章」指詩書禮樂、文物制度，亦可謂之形而下。此卽孔子「博文」之教也。「性與天道」，性指人之內心深處所潛藏，天道指天命之流行，孔子平日較少言之。孔子只教人以「約禮」，欲人於約禮中自窺見之。子貢之歎「不可得聞」，亦猶顏淵之歎「末由也已」。惟顏淵之意偏在孔子之爲人，子貢之意偏在孔子之爲學，而兩人之高下亦卽於此可見。

子曰：「回也其庶乎！屢空。賜不受命而貨殖焉，億則屢中。」（先進）

古者商賈皆貴族官主，子貢則不受命於官而自爲之也。史記貨殖列傳，子貢居次，謂其：「廢貯鬻財於曹、魯之間。七十子之徒，賜最爲饒益。」又曰：「子貢結駟連騎，束帛之幣以聘享諸

侯，所至國君無不分庭抗禮。使孔子名布揚於天下，子貢先後之也。」蓋子貢以外交使節往來各地，在彼積貯，在此發賣，其事輕而易舉，非若專爲商賈之務於羅賤販貴也。顏淵簞瓢屢空，孔子深賞之。子貢貨殖，爲中國歷史上私家經商之第一人，孔子亦不加斥責。正如顏淵陋巷不仕，孔子深賞之，而如子路、仲弓、子貢、冉有之出仕，孔子亦所不禁。當時孔子門牆之內，亦如山之廣大，草木生之，禽獸居之，寶藏興焉。水之不測，黿鼉蛟龍魚鼈生焉，貨財殖焉。所謂如天地之化育。

衛公孫朝問於子貢曰：「仲尼焉學？」子貢曰：「文、武之道，未墜於地，在人。賢者識其大者，不賢者識其小者，莫不有文、武之道焉。夫子焉不學，而亦何常師之有？」（子張）

太宰問於子貢曰：「夫子聖者與？何其多能也！」子貢曰：「固天縱之將聖，又多能也。」（子罕）

此太宰當是吳太宰，卽伯嚭。

叔孫武叔語大夫於朝曰：「子貢賢於仲尼。」子服景伯以告子貢。子貢曰：「譬之宮牆，賜之牆也及肩，窺見室家之好。夫子之牆數仞，不得其門而入，不見宗廟之美，百官之富。得其門者或寡矣。夫子之云，不亦宜乎？」（子張）

叔孫武叔毀仲尼，子貢曰：「無以爲也。仲尼不可毀也。他人之賢者，丘陵也，猶可踰也。仲尼，日月也，無得而踰焉。人雖欲自絶，其何傷於日月乎？多見其不知量也。」（子張）

陳子禽謂子貢曰：「子爲恭也，仲尼豈賢於子乎？」子貢曰：「君子一言以爲知，一言以爲不知。言不可不愼也。夫子之不可及也，猶天之不可階而升也。夫子之得邦家者，所謂立之斯立，道之斯行，綏之斯來，動之斯和。其生也榮，其死也哀，如之何其可及也？」（子張）

陳子禽亦孔子弟子陳亢。此一問答當在孔子卒後。其時孔門諸弟子前輩如顏淵、子路以及閔子騫、仲弓諸人皆已先卒。後輩如游、夏、有、曾之徒，名德未顯。子貢適居前後輩之間，其名譽事業早已著聞，而晚年進德亦必有過人者。故子禽意謂先師雖賢，亦未必勝子貢也。上引諸章，見子貢在當時昌明師道之功爲偉。惟子貢仕宦日久，講學日少，故不能如游、夏、有、曾之見於

後人之稱述。此亦見孔門諸弟子先後輩時代之不同。

子游、子夏列四科中之文學，爲後輩弟子中之秀出者。

子謂子夏曰：「女爲君子儒，無爲小人儒。」（雍也）

儒業爲孔子前所已有。凡來學於孔子者，初爲求食來，而孔子教之以求道。志於道則爲「君子儒」，志於食則爲「小人儒」。然又曰：「三年學，不志於穀，不易得也。」（泰伯）孔子弟子皆以儒業仕宦，孔子並不之非，惟孔子又教以求食勿忘道耳。

子夏爲莒父宰，問政。子曰：「無欲速，無見小利。欲速則不達，見小利則大事不成。」（子路）

子夏少孔子四十四歲。孔子未卒前，子夏已爲邑宰。蓋孔門後輩弟子已從仕易得，較前輩從學時大不同。此徵孔門講學聲光日著，亦可以見世變。

子游爲武城宰，子曰：「女得人焉爾乎？」曰：「有澹臺滅明者，行不由徑，非公事，未嘗至於偃之室也。」（雍也）

子游少孔子四十五歲，亦少年出仕。澹臺滅明由識子游，乃亦遊孔子之門。史記仲尼弟子列傳謂：「滅明南遊至江，從弟子三百人，設取予去就，名施乎諸侯。」儒林傳云：「孔子卒後，子羽居楚。」孔道之行於南方，子羽有力焉。武城近吳、魯南境，當吳、越至魯之衝。蓋亦由滅明之揄揚，故子游之名盛於吳，遂有誤爲子游吳人者。孔子周遊反魯，及其身後，儒學之急激發展及其影響於當時之社會者，亦可於此覘之。

> 子之武城，聞弦歌之聲。夫子莞爾而笑曰：「割雞焉用牛刀？」子游對曰：「昔者偃也聞諸夫子曰：『君子學道則愛人，小人學道則易使也。』」子曰：「二三子！偃之言是也，前言戲之耳。」（陽貨）

武城在魯邊境。孔子特以子游年少爲宰，親率門弟子往觀政，見子游能興庠序之教，得聞其弦歌之聲，孔子意態之歡樂亦可知。然孔子歎先進於禮樂猶野人，而謂「如用之則吾從先進」。是孔子之意，終自屬意於先輩弟子。德行之科者不論，即如言語政事子貢、子路，雖其文學博聞之功若或不逮於游、夏，然用世可有大展布，爲後進弟子所不及。孔門先後輩從學，精神意趣、人物才具多相異，此亦世變之一端也。

孔門後輩弟子，游、夏外，又有有子、曾子。

左傳哀公八年：

微虎欲宵攻王舍，私屬徒七百人，三踊於幕庭，卒三百人，有若與焉。及稷門之內。或謂季孫曰：「不足以害吳，而多殺國士，不如已也。」乃止之。吳子聞之，一夕三遷。

有子少孔子三十三歲，是年有子年二十四。經三踊之選，獲在三百之數，其英風可想。及孔子歸，乃從學。

哀公問於有若曰：「年饑，用不足，如之何？」有若對曰：「盍徹乎？」曰：「二，吾猶不足，如之何其徹也？」對曰：「百姓足，君孰與不足？百姓不足，君孰與足？」（顏淵）

稅田十取一爲「徹」。哀公十二年用田賦，又使按畝分攤軍費。是年及下年皆有蟲災，又連年用兵於邾，又有齊警，故說「年饑而用不足」。有若教以只稅田，不加賦，針對年饑言。哀公慮國用不足，故有子言「百姓足，君孰與不足」也。不知有子當時在魯仕何職，然方在三十時已獲面對魯君之問；較之孔子三十時情況，自見世變之亟，而儒風之日煽矣。

孟子：

子夏、子張、子游以有若似聖人，欲以所事孔子事之。彊曾子。曾子曰：「不可。江漢以濯之，秋陽以暴之，皜皜乎不可尚矣。」（滕文公下）

游、夏、子張、曾子皆當少有子十歲以上。在孔門後輩弟子中，有子年齒較尊。三子者以有子似聖人，則有子平日必有言行過人，而獲同門之推信。曾子亦非不尊有子，特謂無可與孔子相擬而已。孟子曰：「宰我、子貢、有若智足以知聖人。」又述有子之言曰：「麒麟之於走獸，鳳凰之於飛鳥，泰山之於邱垤，河海之於行潦，類也。聖人之於人，亦類也。出於其類，拔乎其萃，自生民以來，未有盛於孔子也。」有子之盛推孔子，可謂宰我、子貢以後無其倫。然有子既知孔子爲生民以來所未有，則其斷斷不願游、夏、子張以所以事孔子者事己亦可知。孟子亦僅言游、夏、子張欲以所事孔子者事有若，固未言有子乃果自居於師位也。

檀弓又載曾子責子夏，以「使西河之民疑汝於夫子」爲一罪，則曾子亦知盛尊其師，當爲子夏輩所不及。子夏有曰：「日知其所亡，月無忘其所能，可謂好學也已矣。」（子張）其於爲學，終不免偏於文學多聞之一面。而有、曾兩子則能從孔子之學，上窺孔子之人，更近於前輩弟子中德

行之一科。故孔子晚年，眞能盛推孔子，以爲無可企及者，子貢以下惟有、曾二子。後人謂今傳論語多出於有、曾二子門人之所記。故學而首篇，第二章卽有子語，第四章卽曾子語。蓋孔子身後，眞能大孔子之傳者，有、曾二子之功應猶在游、夏、子張諸人之上。惟學而篇首有子，次曾子，則有子地位在孔子身後諸弟子所共認中似尙在曾子之前。而子張篇備記子張、子夏、子游，乃及曾子、子貢之言，獨不及有子。殆似有子之傳學不盛，而曾子之後有子思、孟子，遂爲孔門後輩弟子中獨一最受重視之人。宋儒謂曾子獨傳孔子之學，亦不能謂其全無依據。

【疑辨二十二】

史記仲尼弟子列傳：「孔子既沒，弟子思慕。有若狀似孔子，相與共立爲師，師之如孔子時。」竊謂當時諸弟子欲共師有子，必以有子之學問言行有似於孔子，決不以其狀貌之相似。此下有子傳學不盛，聲光漸淡，遂訛爲狀似之說，決非當時之情實也。史記又載有子不能對羣弟子所問，遂爲弟子斥其避座；語更淺陋，荒唐不足信。惟師道由孔子初立，孔子沒，羣弟子驟失聖師，思慕之深，欲在同門中擇一稍似吾師者而師事之，此種心情非不可有。其後墨家踵起，乃有鉅子之制。一師卒，由其遺命另立一師共奉之。如此則使學術

傳統近似於宗教傳統，較之孔門遠爲不逮矣。故知曾子之堅拒同門之請，有子之終避師座而弗居，皆爲不可及。

曾參，曾點之子，少孔子四十六歲。孔子卒，曾子年僅二十七，於孔門中最爲年少。孔子稱「參也魯」，似其姿性當不如游、夏之明敏。在孔子生時，曾子似無獨出於諸門人之上之證，惟孔子孫子思曾師事曾子，而孟子又師事於子思之門人，故孟子書中屢屢提及曾子、子思。下逮宋儒，始於孔子身後儒家中特尊孟子，又以爲大學出於曾子，中庸出於子思，合語、孟、學、庸爲四書，於是孔子以下，乃奉顏、曾、思、孟爲四哲。顏淵固孔子生前所親許，惟今論語中乃殊不見孔子特別稱許曾子語，四科亦不列曾子。是當孔子時，曾子於羣弟子中尚未見爲特出。曾子之成學傳道，其事當在孔子之身後。而孔子之學，則當以曾子之傳爲最純，由是而引生出孟子。是亦孔子生前所未預知也。

子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」子出，門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」（里仁）

孔子以「吾道一以貫之」告子貢，同亦以此告曾子。此乃孔子晚年始發之新義。今試據論語孔子其他所言，略加申釋。

子曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」（述而）

孔子之道卽是仁道，仁道卽人道也。人道必以各自之己爲基點，爲中心。故其告顏淵曰：「爲仁由己，而由人乎哉？」德爲己心內在所得。孔子三十而立，卽是立己德也。五十而知天命，乃知己德卽由天命，故曰「天生德於予」（述而）。至此而天人內外本末一體。孔子所云之「一貫」，卽一貫之於此心內在之德而已。孔子不言「性與天道」，因性自天賦，德由己立，苟己德不立，卽無以明此性；非己德亦無以行人道；人道不行，斯天道亦無由見。故孔子只言己德與人道，而性與天道則爲其弟子所少聞也。此德雖屬己心內在所得，亦必從外面與人相處，而後此德始顯。故曰「據於德」，又曰「依於仁」。從人事立己心，亦從己心處人事。仁卽是此心之德，德卽是此心之仁，非有二也。依據於此而立心處世，卽是「道」。若分而言之，乃有禮、樂、射、御、書、數諸「藝」，皆爲人生日用所不可闕，亦爲此心之德、之仁所當涵泳而優游。

太宰問於子貢曰：「夫子聖者與？何其多能也！」子貢曰：「固天縱之將聖，又多能也。」子聞之，曰：「太宰知我乎？吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。」牢曰：「子云：『吾不試，故藝。』」（子罕）

孔子身通六藝，時人皆以多能推孔子。然孔子所志乃在道。藝亦有道，然囿於一藝則只成小道。故孔子又稱之曰「鄙事」。而孔子必教人「游於藝」，此所謂「小德川流，大德敦化」，則藝即是道而不鄙矣。

達巷黨人曰：「大哉孔子！博學而無所成名。」子聞之，謂門弟子曰：「吾何執？執御乎？執射乎？吾執御矣。」（子罕）

執一藝即不能「游於藝」。孔子言若使我於藝有執，專主一藝以成名，則執射不如執御。因御者爲人僕，其事尤卑於射。事愈卑，專執可愈無害。行道乃大事，執一藝，又焉能勝任而愉快乎？曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」盡己之心爲忠，推己心以及人爲恕。忠恕即己心之德也。論語第二章，有子即言孝弟。下至孟子，亦曰：「堯舜之道，孝弟而已矣。」孝弟亦即是己

心之德。有、曾、孟子三人之言忠恕、孝弟，皆極簡約平易，人人可以共由，並皆有當於孔子「一貫」之旨。惟孔子言一貫，則義不盡於此。宋儒謂論語此章，曾子一唯，乃是其直契孔子心傳。此乃附會之於佛門禪宗故事，決非當時之實況。

今試再推擴言之。

陳亢問於伯魚曰：「子亦有異聞乎？」對曰：「未也。嘗獨立，鯉趨而過庭。曰：『學詩乎？』對曰：『未也。』曰：『不學詩，無以言。』鯉退而學詩。他日，又獨立。鯉趨而過庭。曰：『學禮乎？』對曰：『未也。』『不學禮，無以立。』鯉退而學禮。聞斯二者。」陳亢退而喜曰：「問一得三。聞詩，聞禮，又聞君子之遠其子也。」（季氏）

此見孔子平日之教其子，亦猶其教門人，主要不越「詩」與「禮」兩端。詩教所重在每一人之內心情感，禮則重在人羣相處相接之外在規範。孔子之教，心與事相融，內與外相洽，內心、外事合成一體，而人道於此始盡。孔子之教詩、教禮，皆本於自古之相傳。故曰：「述而不作，信而好古。」（述而）其晚年弟子中，如子夏長於詩，子游長於禮，此皆所謂「夫子之文章可得而聞」者。然孔子之傳述詩、禮，乃能於詩、禮中發揮出人道大本大原之所在；此乃一種極精微之傳

述，同時亦即爲一種極高明極廣大之新開創，有古人所未達之境存其間。此則孔子之善述，與僅在述舊更無開新者絕不同類。

抑且孔子之善述，其事猶不盡於此。孔子常言仁智。詩、禮之教通於仁智，而仁智則超於詩、禮之上，而更有其崇高之意義與價值。詩與禮乃孔子之述古，仁與智則孔子之闡新。惟孔子不輕以仁智許人，亦每不以仁智自居。

孟子：

子貢問於孔子曰：「夫子聖矣乎？」孔子曰：「聖則我不能，我學不厭而教不倦也。」子貢曰：「學不厭，智也。教不倦，仁也。仁且智，夫子旣聖矣。」（公孫丑上）

孝弟盡人所能，忠恕亦盡人所能。然孔子又曰：

十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。（公冶長）

言忠信，亦猶言孝弟、忠恕，皆屬此心之德，而孔子之尤所勉人者則在學。學不厭，亦非人所不能，亦應爲盡人所能。孔子自曰：「十有五而志於學。」一部論語即以「學而時習之」開始。聖

人雖高出於人人，然必指示人有一共由之路，使人可以由此路以共達於聖人之境，乃始爲聖人之大仁大智。此路繫何？則曰「學」。

子曰：「若聖與仁，則吾豈敢？抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。」公西華曰：「正唯弟子不能學也。」（述而）

孔子之告公西華，亦猶其告子貢。孔子只自謙未達其境，然固明示人以共達此境之路。千里之行，起於腳下。若爲之而厭，半路歇腳，則何以至。公西華乃曰：「正唯弟子不能學。」其意本欲說不能行千里，乃若說成了不能舉腳起步，不知孔子教人乃正在教人舉腳起步也。惟子貢所言，乃極爲深通明白，學不厭即是智，教不倦即是仁。行達千里，亦只是不斷地在舉腳起步而已。

孔子之言仁與智，亦有一條簡約平易，人人可以共由之路。

子曰：「由！誨女知之乎？知之爲知之，不知爲不知，是知也。」（爲政）

此章非孔子專以誨子路，亦乃可以誨人人者。每一人皆要能分別得自己的知與不知，莫誤認不知

以爲知。亦不當於己之不知處求，當從己之所知處求，如此自能從己之所知以漸達於己之所不知。

> 季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」「敢問死。」曰：「未知生，焉知死？」（先進）

此章把人事與鬼神，生與死，作一劃分。孔子只教人求知人生大道，如孝弟，如忠恕，此應盡人所可知，亦是盡人所能學。孔子不教人闖越此關，於宇宙鬼神己所不知處去求。是孔子言知，極簡約平易，可使人當下用力也。

> 子曰：「吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也。我叩其兩端而竭焉。」（子罕）

此鄙夫心有疑，故來問。孔子卽以其所問之兩端、正反、前後等罄竭反問，乃使此鄙夫轉以問變成爲答。鄙夫自以其所知爲答，而其所不知亦遂開悟生知。故孔子又曰：

> 不憤不啟，不悱不發。舉一隅，不以三隅反，則不復也。（述而）

孔子之循循善誘，教人由所知以漸達於所不知之境。此爲孔子言知之最簡約平易處。

子貢曰：「如有博施於民而能濟衆，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎？堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」（雍也）

天地萬物，一切莫近於己。己欲立，始知人亦欲立。己欲達，始知人亦欲達。知如何立己，即知如何立人。知如何達己，即知如何達人。己之欲立達，出於己心。能盡此心，即忠。推此心以及人，即恕。此爲孔子言仁之最簡約平易處。

子曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」（述而）

人莫不各有一己，己莫不各有一心。此心無不欲己之能立能達。此心同，此欲同，即仁之體。此仁體即在己心中，故曰不遠，欲之斯至也。孔子言「吾道一以貫之」，即貫之以此耳。孔子十有五而志於學，即欲立欲達也。三十而立，四十而不惑，不惑即是達。五十而知天命，則是天人一體。學不厭，教不倦，盡在其中。忠恕之道亦至是而盡也。

三　有關晚年著述部分

子曰：「吾自衞反魯，然後樂正，雅、頌各得其所。」（子罕）

孔子以詩教，詩與樂有其緊密相聯不可分隔之關係。中國文字特殊，詩之本身卽涵有甚深之音樂情調。古詩三百，無不入樂，皆可歌唱。當孔子時，詩、樂尙爲一事。然「詩言志，歌永言，聲依永，律和聲」，則樂必以詩爲本，詩則以人之內心情志爲本。有此情志乃有詩，有詩乃有歌。而詩與樂又必配於禮而行。孔門重詩教，亦重禮教，卽在會通人心情志，以共達於中正和平之境。

詩有雅、頌之別。頌者，天子用之郊廟，形容其祖先之盛德，卽以歌其成功。又有雅，用之朝廷。大雅所陳，其體近頌。遠自后稷、古公，近至於文王受命，武王伐殷，西周史迹，詳於詩中之雅、頌，尤過於西周之書。小雅所陳，則如飮宴賓客，賞勞羣臣，遣使睦鄰，秉鉞專征，亦都屬政治上事。故大雅與頌爲天子之樂，小雅爲諸侯之樂，風詩鄉樂則爲大夫之樂。詩與禮與樂之三者，一體相關，乃西周以來治國平天下之大典章所繫。至如當孔子時，「三家者以雍徹」，不僅

大夫專政，驕僭越禮，亦因自西周之亡，典籍喪亂，故孔子有「我觀周道，幽、厲傷之」之歎。吳季札聘魯，請觀周樂，是西周以來所傳詩、樂獨遺存於魯者較備。孔子周遊反魯，用世之心已淡，乃留情於古典籍之整理，而獨以正樂爲首事。所謂「雅、頌各得其所」者，非僅是留情音樂與詩歌。正樂即所以正禮，此乃當時政治上大綱節所在。孔子之意，務使詩教與禮教合一，私人修德與大羣行道合一。其正樂，實有其甚深甚大之意義存在。

孔子又曰：

興於詩，立於禮，成於樂。（泰伯）

正因詩、禮、樂三者本屬一事。孔子告伯魚，曰：「不學詩，無以言。」（季氏）又曰：「不爲周南召南，其猶正牆面而立。」（陽貨）蓋詩言志，而以溫柔敦厚爲教。故不學詩，幾於無可與人言。人羣相處，心與心相通之道，當於詩中求之。知於心與心相通之道，乃始知人與人相接之禮。由此心與心相通、人與人相接之詩與禮，而最後達於人羣之和敬相樂。孔子之道，不過於講求此心與心相通、人與人相接而共達於和敬相樂之一公。私人修身如此，人羣相處，齊家治國平天下亦如此。凡人道相處，一切制度文爲之主要意義皆在此。孔子之教育重點亦由此發端，在此歸宿。

惟孔門後輩弟子，如游、夏之徒，則不免因此而益多致力用心於典籍文字中，乃獨於文學一科上建績。抑在孔子時，詩、禮、樂之三者，已不免漸趨於分崩離析之境。如三家以雍徹，此卽樂與禮相離，樂不附於禮而自爲發展。孔子告顏子曰：「放鄭聲，鄭聲淫。」（衛靈公）此卽樂與詩相離，樂不附於詩而自爲發展。所謂鄭聲淫，非指詩，乃指樂。淫者淫佚。樂記云：「鄭音好濫淫志。」白虎通：「鄭國土地民人，山居谷浴，男女錯雜，爲鄭聲以相悅懌。」此皆顯示出音樂之離於詩而自爲發展。至於詩與禮之相離，亦可類推。孔子正樂，雅、頌各得其所，乃欲使樂之於禮於詩，重回其相通合一之本始。而惜乎時代已非，此事亦終一去而不復矣。又檀弓記孔子旣祥五日卽彈琴，在齊學韶，在衛擊磬，晚年自衛反魯卽正樂，是孔子終其生在音樂生活中，然特是「游於藝」，卽以養德明道，非是要執一藝以成名也。

【疑辨二十三】

史記孔子世家：「古者詩三千餘篇，及至孔子，去其重，取可施於禮義，上采契、后稷，中述殷、周之盛，至幽、厲之缺，三百五篇。」此謂孔子刪詩。其說不可信。論語：「詩三百，一言以蔽之曰思無邪。」（爲政）又曰：「誦詩三百，授之以政，不達。使於四方，

不能專對。雖多，亦奚以爲。」（子路）是孔子時詩止三百，非經孔子删定爲三百也。吳季札聘魯觀周樂，所歌十五國風皆與今詩同，非孔子删存此十五國風詩也。詩小雅，大半在宣、幽之世，夷王以前寥寥無幾，孔子何以删其盛而存其衰？以論、孟、左傳、戴記諸書引詩，逸者不及十之一，是孔子無删詩之事明矣。

孔子於正樂外，又作春秋，爲晚年一大事。

孟子：

世衰道微，邪說暴行有作，臣弒其君者有之，子弒其父者有之。孔子懼，作春秋。春秋，天子之事也，是故孔子曰：「知我者，其惟春秋乎！罪我者，其惟春秋乎！」（滕文公下）

又曰：

孔子成春秋而亂臣賊子懼。（滕文公下）

又曰：

王者之迹熄而詩亡，詩亡然後春秋作。晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋，一也。其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：「其義則丘竊取之矣。」（離婁下）

史記孔子世家：

魯哀公十四年春，狩大野。叔孫氏車子鉏商獲獸，以爲不祥。仲尼視之，曰：「麟也。」取之。顏淵死，孔子曰：「天喪予。」及西狩見麟，曰：「吾道窮矣。」乃因史記作春秋，上至隱公，下迄哀公十四年，十二公。約其文辭而指博。故吳、楚之君自稱王，而春秋貶之曰「子」。踐土之會，實召周天子，而春秋諱之曰：「天王狩於河陽。」推此類以繩當世，貶損之義，後有王者舉而開之，春秋之義行，則天下亂臣賊子懼焉。孔子在位，聽訟文辭，有可與人共者，弗獨有也。至於爲春秋，筆則筆，削則削，子夏之徒不能贊一辭。

孔子春秋絕筆於獲麟，非感於獲麟而始作春秋。是年四月，陳恆執齊君，置於舒州，六月而弒之。孔子年七十一，沐浴請討，魯君臣莫之應。可證當時已無復知篡弒之爲非矣。是春適有西狩

獲麟之事，孔子感於此而輟簡廢業，春秋遂以是終。不惟孔子春秋不終於哀公之二十七年，卽哀公十四年之夏秋冬三時，亦出後人所續，非孔子之筆。至於孔子作春秋究始何年，則無可考。

詩有雅、頌，實乃西周初起乃及文武成康盛時之歷史，其說已詳前。宣王以後，雅、頌既衰，而其時則有史官，並由中央分派散居列國，故曰：「詩亡而後春秋作。」晉語，羊舌肸習於春秋。楚語，申叔時論傅太子云：「教之以春秋。」墨子明鬼篇，有周、燕、宋、齊之春秋。可見春秋乃當時列國史官記載之公名，晉乘、楚檮杌，爲其別名。左傳魯昭公二年，晉韓宣子在魯，見易象與春秋，曰：「周禮盡在魯矣。」是史官與春秋在當時皆屬禮。孔子作春秋，卽其生平重禮的一種表現。孔子春秋因於魯史舊文，故曰「其文則史」。然其內容不專着眼在魯，而以有關當時列國共通大局爲主，故曰「其事則齊桓、晉文」。換言之，孔子春秋已非一部國別史，而實爲當時天下一部通史。

其史筆亦與當時史官舊文有不同。如貶吳、楚爲「子」，諱諸侯召天子曰「天王狩於河陽」。於記事中寓大義，故曰「其義則丘竊取之」。此義，當推溯及於西周盛時王室所定之禮，故曰「春秋天子之事也」。孔子以私人著史，而自居於周王室天子之立場，故又曰「知我者其惟春秋，罪我者亦惟春秋」也。其實孔子亦非爲尊周王室，乃爲遵承西周初年周公制禮作樂之深心遠意，

而提示出其既仁且智之治平大道，特於春秋二百四十年之歷史事實中寄託流露之而已。孔子之著史作春秋，其事一本於禮。而孔子之治禮，其事亦一本於史。

子張問：「十世可知也？」子曰：「殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。」（為政）

古人以父子相禪三十年為一世。十世當得三百年，百世當得三千年。孔子心中，未嘗認有百世一統相傳之天子與王室，特認有百世一統相傳之禮。禮有常，亦有變。必前有所因，是其常。所因必有損益，是其變。

孟子：

子貢曰：「見其禮而知其政，聞其樂而知其德。由百世之後，等百世之王，莫之能違也。自生民以來，未有夫子也。」（公孫丑上）

孔子即觀於其世王者所定之禮樂，即知其王之政與德。居百世之後，觀百世之上，為之次第差等，而無有違失。能前觀百世，斯亦能後觀百世。觀其禮，而知其世。

子曰：「夏禮，吾能言之，杞不足徵也。殷禮，吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足，則吾能徵之矣。」（八佾）

孔子所言禮，包括全人生。其言史，亦包括全人生。故其言禮即猶言史，言史亦猶言禮。夏、殷兩代史迹多湮，典籍淪亡，賢者凋零，若已無可詳考；而孔子猶能言之者，周代之禮，即上因於夏、殷，孔子憑當身之見聞，好古敏求，本於人道之會通而溯其損益之由來，歷史演變之全進程，可以心知其意；而欲語之人人，則終有無徵不信之憾也。

子曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」（八佾）

孔子雖好古敏求，能言夏、殷之禮，然折衷而言，主從周代。蓋歷史演進，禮樂日備，文物日富，故孔子美之也。

子曰：「甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公！」（述而）

孔子志欲行道於天下，古人中最所心儀嚮往者爲周公。故每於夢寐中見之。及其老，知行道天下

之事不可得，無是心，乃亦無是夢矣。歎己之衰，而歎世之心則更切。然孔子曰：「如有用我者，吾其為東周乎！」（陽貨）則孔子若得志行道，其於周公之禮樂，亦必有所損益可知。其修春秋，亦即平日夢見周公之意。託於此二百四十二年之史事，正名號，定是非，使人想見周公以禮治天下之宏規。此後漢儒尊孔子為「素王」，稱其「為漢制法」，則知孔子之言禮，與其言史精神一貫，義無二致也。

無歷世不變之史，斯亦無歷世不變之禮。

> 子曰：「麻冕，禮也。今也純，儉，吾從眾。拜下，禮也，今拜乎上，泰也。雖違眾，吾從下。」（子罕）

此孔子言禮主變通，不主拘守之一例。

> 林放問禮之本，子曰：「大哉問！禮，與其奢也寧儉。喪，與其易也寧戚。」（八佾）

知禮之本，斯知禮之變。

> 子曰：「人而不仁如禮何，人而不仁如樂何。」（八佾）

知孔子言禮樂，其本在仁。而又曰「克己復禮爲仁」，則仁、禮二者內外迴環，亦是「吾道一以貫之」也。

【疑辨二十四】

史記孔子世家復曰：「孔子之時，周室微而禮樂廢，詩書缺。追迹三代之禮，序書傳。」又曰：「孔子晚而喜易，序彖、繫象、說卦、文言。」此言序書傳、作易十翼兩事，皆不可信。蓋西漢武帝時重尊孔子，其時已距孔子卒後三百四十年；從遺經中尋求孔子，遂更重孔門文學之一科。孔子以禮、樂、射、御、書、數六藝教，而漢人易以詩、書、禮、樂、易、春秋爲六藝。又稱孔子敍書傳，刪詩，訂禮正樂，作易十翼與春秋。漢儒謂六藝皆經孔子整理。司馬遷曰：「余讀孔氏書，想見其爲人。」是皆以詩書六藝爲孔氏書也。然西漢諸儒興於秦人滅學之後，起自田畝，其風尙樸，亦猶孔門之有先進。東漢今文十四博士之章句可勿論，即許愼、鄭玄輩亦如孔門後進之文學科。由此激而爲清談。而當時孔門教育精神遂更失其重點之所在矣。

第八章　孔子之卒

一　孔子之卒與葬

左傳哀公十六年：

夏四月己丑，孔丘卒。

是年，孔子年七十三。

【疑辨二十五】

戴記檀弓篇：「孔子蚤作，負手曳杖，消搖於門，歌曰：『泰山其頽乎！梁木其壞乎！哲人其萎乎！』子貢聞之，趨而入。子曰：『予疇昔之夜，夢坐奠於兩楹之間，予殆將死也。』蓋寢疾七日而歿。」今按：論語載孔子言，皆謙遜無自聖意，此歌以泰山、梁木、哲人自謂，又預決其死於夢兆，亦與孔子平日不言怪力亂神不類。恐無此事。因後人多傳述此歌，故仍附載於此。

左傳哀公十六年：

孔丘卒，公誄之，曰：「旻天不弔，不憖遺一老，俾屏余一人以在位。煢煢余在疚。嗚呼哀哉尼父，無自律。」子貢曰：「君其不沒於魯乎。夫子之言曰：『禮失則昏，名失則愆。失志爲昏，失所爲愆。』生不能用，死而誄之，非禮也。稱一人，非名也。君兩失之。」

魯之君臣雖不能用孔子，而心亦知敬，故死猶誄之。然曰「余一人」，此乃天子自稱之辭。子貢亦知糾其愆。此見孔子講學精神不隨孔子之沒而俱亡。然孔子亦以此終不能見用於當世。

檀弓：

孔子之喪，門人疑所服。子貢曰：「昔者夫子之喪顏淵，若喪子而無服。喪子路亦然。請喪夫子，若父而無服。」

史記孔子世家：

孔子葬魯城北泗上，弟子皆服三年。三年心喪畢，相訣而去，則哭，各復盡哀。或復留。惟子貢廬於冢上凡六年，然後去。

孟子：

孔子沒，三年之外，門人治任將歸，入揖於子貢，相嚮而哭，皆失聲，然後歸。子貢反，築室於場，獨居三年，然後歸。（滕文公上）

史記孔子世家：

弟子及魯人，往從冢而家者，百有餘室，因命曰孔里。魯世世相傳，以歲時奉祠孔子冢。而諸儒亦講禮鄉飲、大射於孔子冢。孔子冢大一頃。故所居堂，弟子內，後世因廟藏孔子

衣冠琴車書。至於漢二百餘年不絕。高皇帝過魯，以太牢祠焉。諸侯卿相至，常先謁，然後從政。

史記儒林傳：

高皇帝誅項籍，擧兵圍魯，魯中諸儒尚講誦習禮樂，弦歌之音不絕。

觀此，知孔子身後受世尊敬，實遠超於此下百家之上而無可倫比，固不自漢武帝表章六經後始然也。

二　孔子之後世

史記孔子世家：

孔子生鯉，字伯魚。伯魚年五十，先孔子卒。伯魚生伋，字子思，年六十二。嘗困於宋，子思作中庸。子思生白，字子上，年四十七。子上生求，字子家，年四十五。子家生箕，

字子京，年四十六。子京生穿，字子高，年五十一。子高生子愼，年五十七，嘗爲魏相。子愼生鮒，年五十七，爲陳王涉博士，死於陳下。鮒弟子襄，年五十七，嘗爲孝惠皇帝博士，遷爲長沙太傅，長九尺六寸。子襄生忠，年五十七。忠生武，武生延年及安國，安國爲今皇帝博士，至臨淮太守，早卒。

自伯魚下迄安國共十一代。孔子開私家講學之先聲，戰國百家競起。然至漢室，不少皆僅存姓氏，其平生之詳多不可考。獨孔子一人，不僅其年數行曆較諸家爲特著，而其子孫世系四百年緜延，曾無中斷。此下直迄於今，自孔子以來已兩千年七十餘代，有一嫡系相傳，此惟孔子一家爲然。又若自孔子上溯，自叔梁紇而至孔父嘉，又自孔父嘉上溯至宋微子，更自微子上溯至商湯，自湯上溯至契，蓋孔子之先世代代相傳，可考可稽者又可得兩千年。是孔子一家自上至下乃有四千年之譜牒，歷代遞禪而不輟，實可爲世界人類獨特僅有之一例。

三　孔門七十子儒學之流行

史記儒林傳：

自孔子卒後，七十子之徒散游諸侯。大者爲師傅卿相，小者友教士大夫，或隱而不見。故子路居衞，子張居陳，澹臺子羽居楚，子夏居西河，子貢終於齊。如田子方、段干木、吳起、禽滑釐之屬，皆受業於子夏之倫，爲王者師。

蓋自孔子身後，儒者之際遇，儒學之流衍，皆非孔子生前可比，而戰國百家言遂亦以之競起，其精神氣運則皆自孔子啟之也。

孔子年表

魯襄公二十二年　（西曆紀元前五五一年）孔子生。

魯襄公二十四年　孔子年三歲。父叔梁紇卒。

魯昭公七年　孔子年十七歲。母顏徵在卒在前。

魯昭公九年　孔子年十九歲。娶宋亓官氏。

魯昭公十年　孔子年二十歲。生子鯉，字伯魚。

魯昭公十七年　孔子年二十七歲。郯子來朝，孔子見之，學古官名。其爲魯之委吏、乘田當在前。

魯昭公二十年　孔子年三十歲。孔子初入魯太廟當在前。琴張從遊，當在此時，或稍前。孔子至是始授徒設教。顏無繇、仲由、曾點、冉伯牛、閔損、冉求、仲弓、顏回、

高柴、公西赤諸人先後從學。

魯昭公二十四年　孔子年三十四歲。魯孟釐子卒，遺命其二子孟懿子及南宮敬叔師事孔子學禮。時二子年十三，其正式從學當在後。

魯昭公二十五年　孔子年三十五歲。魯三家共攻昭公，昭公奔於齊，孔子亦以是年適齊，在齊聞韶樂。齊景公問政於孔子。

魯昭公二十六年　孔子年三十六歲。當以是年反魯。

魯昭公二十七年　孔子年三十七歲。吳季札適齊反，其長子卒，葬嬴、博間，孔子自魯往觀其葬禮。

魯定公五年　孔子年四十七歲。魯陽貨執季桓子。陽貨欲見孔子，當在此後。

魯定公八年　孔子年五十歲。魯三家攻陽貨，陽貨奔陽關。是年，公山弗擾召孔子。

魯定公九年　孔子年五十一歲。魯陽貨奔齊。孔子始出仕，爲魯中都宰。

魯定公十年　孔子年五十二歲。由中都宰爲司空，又爲大司寇。相定公與齊會夾谷。

魯定公十二年　孔子年五十四歲。魯聽孔子主張墮三都。墮郈，墮費，又墮成，弗克。孔子墮三都之主張遂陷停頓。

魯定公十三年　孔子年五十五歲。去魯適衛。衛人端木賜從遊。

魯定公十四年　孔子年五十六歲。去衛過匡。晉佛肸來召，孔子欲往，不果，重反衛。

魯定公十五年　孔子年五十七歲。始見衛靈公，出仕衛，見衛靈公夫人南子。

魯哀公元年　孔子年五十八歲。衛靈公問陳，當在今年或明年，孔子遂辭衛仕。其去衛，當在明年。

魯哀公二年　孔子年五十九歲。衛靈公卒，孔子在其卒之前或後去衛。

魯哀公三年　孔子年六十歲。孔子由衛適曹又適宋，宋司馬桓魋欲殺之，孔子微服去，適陳。遂仕於陳。

魯哀公六年　孔子年六十三。吳伐陳，孔子去陳。絕糧於陳、蔡之間，遂適蔡，見楚葉公。又自葉反陳，自陳反衛。

魯哀公七年　孔子年六十四歲。再仕於衛，時爲衛出公之四年。

魯哀公十一年　孔子年六十八歲。魯季康子召孔子，孔子反魯。自其去魯適衛，先後凡十四年而重反魯。此下乃開始其晚年期的教育生活，有若、曾參、言偃、卜商、顓孫師諸人皆先後從學。

魯哀公十二年　孔子年六十九歲。子孔鯉卒。

魯哀公十四年　孔子年七十一歲。顏回卒。齊陳恆弒其君，孔子請討之，魯君臣不從。是年，魯西狩獲麟，孔子春秋絕筆。春秋始筆在何年，則不可考。

魯哀公十五年　孔子年七十二歲。仲由死於衛。

魯哀公十六年　（西曆紀元前四七九年）孔子年七十三歲，卒。

附錄一　讀胡仔孔子編年

胡仔字元任，嘗輯詩話，所謂苕溪漁隱者是也。其爲孔子編年，乃奉其父舜陟汝明之命。舜陟序其書在紹興八年，有曰：

孔子動而世爲天下道，行而世爲天下法者，雖出於春秋三傳、禮記、家語與夫司馬遷世家，而又多僞妄，惟論語爲可信，足以證諸家之是非。予令小子仔采摭其可信者而爲編年。

四庫提要論其書則曰：

自周秦之間，讖緯雜書，一切詭異神怪之說，率託諸孔子，大抵誕謾不足信。仔獨依據經

傳，考尋事實，大旨以論語爲主而附以他書，其采摭頗爲審慎。惟不免時有牽合，尤失於穿鑿。然由宋以後，纂集聖蹟者，其書衆多，亦猥雜日甚。仔所論次猶爲近古，故錄冠傳記之首，以見濫觴所自。

余讀其書，采摭頗廣，而考訂則疏。其所引皆不舉其出處，厥爲一大疏失。先秦古籍，其可信與不可信，往往相差甚遠。覩其書名，即可逆揣其可信之程度。胡氏書既將所引書名全略去，又有所引異書而綴之同條之下，其爲牽合穿鑿尤甚。並僅有編次，不加考訂，更見其疏。蓋自史記孔子世家以下撰寫孔子傳者，惟此爲第一部。自朱子出而學術界考訂之功遂日臻精密。胡氏書在朱子前，可見濫觴所自，固不得以後人著述體例相繩也。

又其書雖以論語爲主，而編入論語諸章亦備見疏失。舉其易見者：如論語八佾篇「子入太廟」章，胡氏書編入魯定公九年，孔子年五十一。孔子之始入魯太廟，決當在此以前，並當在年少時，故或人譏之曰「鄹人之子」。若在孔子五十一歲之年，已在魯爲顯仕，或人固不當以鄹人之子譏之。此則細誦論語原文而可知其非矣。

又如論語先進篇「子路、曾晳、冉有、公西華侍坐」章，胡氏書編入魯哀公十二年，孔子年

六十九。今按：本章當編次於孔子五十歲前初期講學時，則情辭宛符。今編次於孔子晚年後期講學之時，則顯與論語本章原文不合。孔子之問四子，曰：「如或知爾，則何以哉？」知其時四子皆未獲用於時。及孔子仕魯，行乎季孫，子路已爲季氏宰。及孔子晚年反魯，冉有亦已爲季氏宰，方大見任用。孔子何爲在其後又有「如或知爾」之問？子路、冉有之對，驟之在魯哀公十二年時兩人之仕歷與地位，遙爲不稱。此亦細誦論語原文而可知其非者。

又如論語季氏篇「季氏將伐顓臾」章，胡氏書編入魯定公五年，孔子年四十七。此可謂大背情實。此時孔子尚未出仕，子路、冉有方從學於孔子門下，無由先與季氏有緣。何爲季氏將伐顓臾，而兩人爲之先容於孔子。且季路、冉有兩人相差二十年，故四子言志，子路序列在冉有之前；而此章冉有轉列子路前。又孔子獨責冉有，曰：「求！無乃爾是過與？」下文亦冉有獨答，可見此事應由冉有負責。若以移列孔子晚年歸魯，冉有爲季氏宰，見信用事，而子路亦同時仕於季氏，則情事適切矣。

又如論語子張篇「叔孫武叔語大夫於朝」，及「叔孫武叔毀仲尼」兩章，胡氏書皆以編入魯定公八年孔子年五十。時孔子始出仕，尚未顯用，叔孫何爲遽公然毀之於朝？抑且子貢少孔子三十一歲，孔子五十一歲時爲魯司寇，子貢方年二十，今年尚僅十九歲，疑尚未從學於孔子。而叔

孫之言曰「子貢賢於仲尼」，可知此章當在孔子晚年，子貢見用於魯，於外交上屢著績效，聲譽方隆，故叔孫疑其賢於孔子也。

以上皆引用論語原文，未經細考，而可顯見其誤者。亦有引用他書，不旁參之論語而誤者。如季康子召冉求，胡氏書編入魯哀公三年，孔子年六十。此據史記孔子世家。然論語述而篇「冉有曰夫子爲衞君乎」章，是冉有乃從孔子自陳反衞，必無自陳反魯之事。冉有之歸魯，當在反衞之後，不在季桓子甫卒之歲。據論語而史記之誤自顯。胡氏父子知諸家書記孔子行事多僞妄，惟論語爲可信，而又不本論語以證諸家之是非，何耶？

又如孔子與於蜡賓，言偃在側，胡氏書列此於魯定公十一年，孔子年五十三。其年其事，胡氏本之孔子家語及小戴記之禮運篇。然考史記仲尼弟子列傳，子游少孔子四十五歲，則孔子五十三歲時子游年僅八歲。孔子五十五歲去魯，子游年十歲，其時尚未從遊。孔子厄於陳、蔡之間，子游年亦僅十六，決不遽以文學稱。孔子反魯，子游年二十三，其從遊應在孔子反魯之後。論語先進篇「子曰從我於陳、蔡者皆不及門也」章，下附德行、言語、政事、文學四科十哲，則斷非孔子當時之語。若記孔子當時語，則十哲應稱名，不稱字。即此可證四科十哲乃論語編者所附記。子游決不在相從陳、蔡之列，更何從侍孔子爲司寇時與於蜡之祭乎？至言大同、小康，所關何等

重大！既不見於論語，則禮運篇亦屬可疑。此不詳論。

又如左氏傳魯昭公十二年楚子狩於州來一長篇，下附仲尼曰：「古也有志，克己復禮仁也，信善哉！楚靈王若能如是，豈其辱於乾谿。」胡氏書引以編入孔子二十二歲時。論語顏淵篇「顏淵問仁」章，孔子答以「克己復禮爲仁」，明是孔子自己語，非稱引前人語。孔子以仁爲教，乃孔子之最大教義，亦由孔子最先主張。仁、禮並舉，論語屢見。若「克己復禮爲仁」一語乃孔子稱引前人語，孔子爲何抹去此前人名字不提？又孔子自所發明之重要主張又何在？王應麟困學記聞據論語疑左傳，是也。胡氏書引左傳此條，則何以解論語？此乃有關考論孔子學術思想之最大要端，較之何事在何年之編排，其重要性超出遠甚，而胡氏不能辨。則其書他處之不能獲得孔子生平言行之要領亦可知矣。

胡舜陟序列舉春秋三傳、禮記、家語及司馬遷世家，獨不及孟子。孟子親受業於子思之門人，其去孔子爲時不遠，又曰：「乃我所願則學孔子。」故孟子述及孔子，其重要性應尤在左傳諸書之上。胡氏書殆因孟子書中語若無關於其逐事編年之具體需要，遂忽棄不加注意，是亦一大缺失。

孟子萬章篇有曰：「孔子之仕也，未嘗有所終三年淹也。孔子有見行可之仕，有際可之仕，

有公養之仕。於季桓子，見行可之仕也。於衞靈公，際可之仕也。於衞孝公，公養之仕也。」又曰：「孔子之去齊，接淅而行。去魯，曰：『遲遲吾行也。』去父母國之道也。可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕，孔子也。」孟子此兩條發揮孔子進退出處行止之義，大可闡發。胡氏書有稱引，無考訂，無闡發，此爲其書缺失所在。據孟子語，孔子在齊未仕，又其去也速，則斷無久淹在齊達於七年之久之事。胡氏書編列魯昭公二十五年孔子三十五至齊，魯昭公三十一年孔子年四十一去齊反魯，前後共七年，其誤顯然。

孟子語最費研討者，爲「未嘗有所終三年淹」一語。胡舜陟序謂：「孔子去魯凡十三年，適衞者五，適陳、適蔡者再，適曹、適宋、適鄭、適葉、適楚者一，而復自衞反魯。」此據史記孔子世家，而實爲孟子「未嘗終三年淹」一語所誤。實則孟子語當通讀其上下文，乃指孔子之出仕而言。其先在衞當逾四年，而受祿出仕則不足三年。其在陳亦逾三年，其受祿出仕亦當不足三年。及其再反衞亦滯留逾四年，其受祿而仕果亦不出三年與否，今已不可詳定。豈其於衞孝公僅「公養之仕」，雖亦受祿，與靈公時「際可之仕」不同，故孟子「未嘗終三年淹」之語，獨於其仕衞孝公不嚴格繩之乎！至於適葉、適楚乃屬一事，而胡氏書亦分別編年，其誤更不必辨。

要之，胡氏書僅知稱引，逐年編列，無考訂，無闡發，牽合穿鑿，一若全成定論，使讀其書

者全不見有問題曲折之所在。此其所以採摭雖勤，縱若審慎，果以後起之著述繩之，終爲相差猶遠也。



附錄二　讀崔述洙泗考信錄

考證之學，自宋以後，日精日密，迄於清而大盛。其成績超邁前人。有關討論孔子生平歷年行事者亦日詳日備。清初負盛名有崔述東壁洙泗考信錄五卷，歷考孔子終身之事而次第釐正之，附之以辨。又爲洙泗考信餘錄三卷，一一兼考孔門諸弟子，以與孔子行事相闡發。其精密詳備，並爲後起者所莫能及。迄於近代，盛推清儒考據，而東壁遺書幾於一時人手一編。然余讀其書，亦多疑古太甚，駁辨太刻之類。其遍疑羣書猶可，至於疑及論語，則考論孔子生平行事，乃無可奉一書以爲之折衷，亦惟折衷於作者一人之私見，斯其流弊乃甚大。玆篇摘舉數例，以糾其失。非於崔氏爭短長，乃爲治考證之學者提出一可值注意之商榷耳。

史記孔子世家：「防叔生伯夏，伯夏生叔梁紇。」崔氏曰：

此文或有所本，未敢決其必不然。然史記之誣者十七八，而此文又不見他經傳，亦未敢決其必然，故附次於備覽。

今按：此考孔子先世。伯夏其人無所表現，宜其不見於其他之經傳。然史記若無所本，何爲於防叔與叔梁紇之間特加此一世？史記之誣誠不少，然乃誤於其所本，非無本而僞造也。全部史記中，不見其他古籍者多矣，若以崔氏此意繩之，則史記將成爲不可讀。今考孔子生平行事，其先世如伯夏，無大關係，略而不論可也。而崔氏竟因此旁涉及史記，謂其所載「未敢決其必不然」，又「未敢決其必然」，此其疑古太猛，有害於稽古求是者之心胸，故特舉此以爲例。

又史記孔子世家：「孔子生魯昌平鄉陬邑。」崔氏亦以入備覽。此亦因其所載未見他書，故未敢決其必然。與前例之意同。則豈司馬遷之爲史記，果慣爲僞造乎？苟有堅強反證，雖其事屢見，亦屬可疑。如無反證，即屬單文獨出，亦不必即此生疑。又何況其在古籍，烏得事事必求其同見他書？此皆崔氏疑古太猛之心病。

孔子世家又云：「禱於尼丘，得孔子，生而首上圩頂，故因名曰丘，字仲尼。」崔氏說之曰：

此說似因孔子之名字而附會之者，不足信。且旣謂之因於禱，又謂之因於首，司馬氏已自無定見矣。今不錄。

此又較入備覽者加深一層疑之。然若魯邦確有尼丘，則因禱之說不便輕疑。又若孔子首確是圩頂，則因首之說亦不用輕疑。司馬遷博采前說而兩存之，其果兩有可信否？抑一可信而一不可信乎？不可無證而輕斷。崔氏疑古太猛，將使讀古書者以輕心掉之，而又輕於下斷，病不在前人之書，特在治考證者之輕心，此又不可不知也。然而崔氏此書，材料之搜羅不厭瑣碎，考辨之嚴格又纖屑不苟，其長處正可於短處推見。此則待讀者之善於分別而觀，勿懸一節以概之可也。

論語微子篇：「齊景公待孔子，曰：『若季氏，則吾不能，以季、孟之間待之。』曰：『吾老矣，不能用也。』孔子行。」崔氏列此章於存疑，辨之曰：

孟子但言「去齊，接淅而行」，未嘗言其何故。獨論語微子篇載齊景公之言云云。然考其時勢，若有不符者。孔子在昭公世未爲大夫，班尙卑，望尙輕，景公非能深知聖人者，何故卽思以上卿待之？而云「若季氏則吾不能」也。景公是時年僅四十五歲，後復在位二十餘年，歲會諸侯，賞戰士，與晉爭霸，亦不當云「老不能用」也。微子一篇，本非孔氏遺

書，其中篇殘簡斷，語多不倫，吾未敢決其必然。姑存之於「接淅而行」之後，以俟夫好古之士考焉。

今按：孔子去齊之時，已離委吏、乘田之職，開門授徒，從學者四方而至，不得謂之「班尙卑，望尙輕」。景公初見，問以爲政之道，而知欽重，欲尊以高位，賜以厚祿，此非必不可有之事。繼則或受讒間，或自生退轉，持意不堅，此正崔氏所謂「非能深知聖人」也。其曰「吾老矣，不能用」，或出推託之辭，或自慚不足以行孔子之大道，僅知會諸侯，爭伯位，明非孔子之所欲望於時君者。微子篇所載景公兩語，絕不見有可疑之迹。若僅考景公年歲，則是據歐陽修之年齡而疑醉翁亭記之不可信也。有是理乎？

而其「微子一篇本非孔氏遺書」一語，更須商討。余之論語新解本朱子意說此篇有云：「此篇多記仁賢之出處，列於論語之將終，蓋以見孔子之道不行，而明其出處之義也。」又曰：「本篇孔子於三仁、逸民、師摯八樂官，皆讚揚而品列之。於接輿、沮溺、荷蓧丈人，皆惓惓有接引之意。蓋維持世道者在人，世衰而思人益切也。本篇末章特記八士集於一家，產於一母，祥和所鍾，瑋才蔚起；編者附諸此，思其盛，亦所以感其衰也。」則又烏見所謂篇殘而簡斷者。崔氏又

曰：「此篇記古人言行，不似出於孔氏門人之手。」是不瞭於本篇編撰之意而輕疑也。崔氏又於接輿、沮溺、荷蓧三章皆列存疑。子路之告荷蓧丈人有曰：「君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」此卽晨門所謂「知其不可而爲之」也。崔氏則曰：「分行義與行道爲二，於理亦係未安。」此則失於考證，亦遂失於義理，其所失爲大矣。崔氏並不能詳舉微子篇本非孔子遺書之明確證據，遂輕率武斷「齊景公待孔子」章與接輿、沮溺、荷蓧三章爲可疑。然卽謂此四章可疑，以證微子篇之可疑，此乃循環自相爲證，皆空證，非實證也。

論語陽貨篇：「公山弗擾以費畔，召，子欲往。子路不說，曰：『末之也已，何必公山氏之之也？』子曰：『夫召我者而豈徒哉？如有用我者，吾其爲東周乎！』」崔氏於此章備極疑辨之辭，此不詳引而引其最要者，曰：

左傳：費之叛在定公十二年夏。是時孔子方爲魯司寇，聽國政。弗擾，季氏之家臣耳，何敢來召孔子？孔子方輔定公以行周公之道，乃棄國君而佐叛夫，舍方興之業而圖未成之事，豈近於人情耶？史記亦知其不合，故移費之叛於定公九年。史記既移費叛於九年，又採此文於十三年，不亦先後矛盾矣乎？

今按：余論語新解辨其事有曰：「弗擾之召，當在定公八年。陽貨入讙陽關以叛，其時弗擾已爲費宰，陰觀成敗，雖叛形未露，然據費而遙爲陽貨之聲援，即叛也，故論語以叛書。時孔子尚未仕。弗擾爲人與陽貨有不同，即見於左傳者可知。其召孔子，當有一番說辭。或孔子認爲事有可爲，故有欲往之意。」若如余新解所釋，孔子欲往，何足深疑？論語之文簡質，正貴讀者就當時情事善作分解，不貴於絕不可信處放言濫辨。且史記已移弗擾叛在定公九年，其事亦本之左傳；論語此章，史記又載於定公之十三年；此正史記之疏。崔氏不深辨，而辭鋒一向於論語之不可信，此誠崔氏疑古之太猛耳。

崔氏又曰：

然則論語亦有誤乎？曰：有。漢書藝文志云：「論語古二十一篇出孔子壁中。齊二十二篇多問王、知道。魯二十篇。」何晏集解序云：「齊二十二篇，其二十篇中章句頗多於魯論」。是齊論與魯論互異。漢書張禹傳云：「始魯扶卿及夏侯勝、王陽、蕭望之、韋玄成皆說論語，篇第或異。」是魯論中亦自互異。果孔門之原本，何以彼此互異？其有後人之所增入明甚。蓋諸本所同者，必當日之本。其此有彼無者，乃傳經者續得之於他書而增入

之者也。是以季氏以下諸篇，文體與前十五篇不類。其中或稱孔子，或稱仲尼，名稱亦別。而每篇之末，亦間有一二章與篇中語不類者。非後人有所續入而何以如是？

今按：崔氏此處辨論語，當分兩端論之。一則謂古論、齊論、魯論章句篇第有異，一則謂季氏以下五篇文體與前十五篇不類。此屬兩事，而崔文混言之，則非矣。余五十年前舊著論語要略，第一章序說論語之編輯者及其年代，其中頗多採崔氏之說。越後讀書愈多，考辨愈謹，乃知讀論語貴能逐章逐句細辨；有當會通孔子生平之學說行事而定，有當會通先秦諸事之離合異同而定。乃知論語中亦間有可疑，然斷不能如崔氏之辨之汗漫而籠統。及四十年後著新解，乃與四十年前著要略，自謂稍稍獲得有進步。乃能擺脫崔氏之牢籠，不敢如崔氏疑古之猛，務求斟酌會通以定於一是。故去年爲孔子傳，較之要略第二章孔子之事蹟，取捨從違之間亦復多異。讀者能加以比觀，其中得失自顯，今亦不煩於崔氏書多加駁辨。

論語雍也篇「子見南子」章，崔氏據孔安國注辨其可疑。余之孔子傳對此事已詳加分析，此不再論。惟崔氏又因此章疑及論語之他章，其言曰：

此章在雍也篇末，其後僅兩章。篇中所記雖多醇粹，然諸篇之末，往往有一二章不相類

者。鄉黨篇末有色擧章，先進篇末有侍坐章，季氏篇末有景公邦君章，微子篇末有周公八士章。意旨文體，皆與篇中不倫，而語亦或殘缺。皆似斷簡，後人之所續入。蓋當其初，篇皆別行，傳之者各附其所續得於篇末。且論語記孔子事皆稱「子」，惟此章及侍坐、羿奡、武城三章稱「夫子」，亦其可疑者。然則此下三章，蓋後人采他書之文附之篇末，而未暇別其醇疵者。其事固未必有，不必曲爲之解也。

此所牽涉甚遠。卽如微子篇末「周有八士」章，余之新解有說，已詳上引，可不論。且此章並不在篇末，乃並此下兩章而疑之。其一爲「中庸之爲德也」章，又一爲「子貢曰如有博施於民」章，崔氏不能就此兩章一一辨其爲斷簡續入，又不能一一辨其爲有疵不醇，何得因「子見南子」章而牽連及之？又先進篇末之侍坐章，究竟其可疑處何在？其疵而不醇處又何在？乃亦因其在篇末而疑之。又因其與此章同用「夫子」字而並疑之。又牽連及於憲問篇「南宮适問於孔子」章，雍也篇「子游爲武城宰」章而並疑之。是亦過矣。竊謂此諸章當一一分別探究其可疑何在，其有疵而不醇者何在，不得專以用有「夫子」二字而一併生疑也。

論語陽貨篇：「佛肸召，子欲往，子路曰：『昔者由也聞諸夫子，曰：「親於其身爲不善

者，君子不入也。」佛肸以中牟叛，子之往也，如之何？』子曰：『然！有是言也。不曰堅乎，磨而不磷，不曰白乎，涅而不緇。吾豈匏瓜也哉？豈能繫而不食！』」崔氏又詳辨之，其要曰：

佛肸之叛，乃趙襄子時事。韓詩外傳云：「趙簡子薨，未葬，而中牟畔之。葬五日，襄子興師而次之。」新序云：「趙之中牟畔，趙襄子率師伐之，遂滅知氏。」列女傳亦以爲襄子。襄子立於魯哀公之二十年，孔子卒已五年，佛肸安得有召孔子事？左傳定公十三年，齊荀寅、士吉射奔朝歌。哀三年，趙鞅圍朝歌，荀寅奔邯鄲。四年圍邯鄲，邯鄲降，齊國夏納荀寅於柏人。五年春，圍柏人，荀寅、士吉射奔齊。夏，趙鞅圍中牟。然則此四邑者，皆荀寅趙稷等之邑，故趙鞅以漸圍而取之。當魯定公十四五年孔子在衞之時，中牟方爲范、中行氏之地，佛肸又安得據之以畔趙氏？

今按：據左傳定公十三年秋，范氏、中行氏與趙氏始啟爭端。是年冬，荀寅、士吉射奔朝歌。時中牟尚爲范氏邑。其邑宰佛肸，或欲助范、中行氏拒趙氏而未果。其召孔子，正可在定公之十四年。此與公山弗擾之召同一情形。惟論語文辭簡質，謂二人之以費叛、以中牟叛，乃指其存心，非指其實迹。本無可疑。讀古書遇難解處，先當盡可能別求他解，諸解均不可通，乃作疑

辨。論語此兩處，惟當解作意欲以費叛、中牟叛即得。而崔氏輕肆疑辨，則亦有故。崔氏又言之，曰：

凡「夫子」云者，稱甲於乙之詞，春秋傳皆然。至孟子時，始稱甲於甲而亦曰夫子，故子禽子貢相與稱孔子曰夫子。顏淵子貢自稱孔子亦曰夫子，蓋亦與他人言之也。稱於孔子之前則曰「子」，不曰「夫子」。稱於孔子之前而亦曰夫子，惟侍坐、武城兩章及此章。蓋皆戰國時人所僞撰，非門人弟子所記。

今按：此可謂孔門弟子已有面稱孔子曰夫子者。亦可謂今傳論語各章文字，有文體前後稍不同者。或可說論語中面稱孔子曰夫子，其文體皆較晚。不得逕以此疑諸章乃僞撰。諸章之爲僞撰與否，當另有他證定之，不得即據有「夫子」兩字爲判。

崔氏又曰：

論語者，非孔子門人所作，亦非一人所作也。曾子於門人中年最少，而論語記其疾革之言，且稱孟敬子之謚。則是敬子已沒之後乃記此篇。雖回、賜之門人，亦恐無有在者矣。

季氏一篇俱稱孔子，與他篇不同。蓋其初各記所聞，篇皆別行，其後齊魯諸儒始輯而合之。其識不無高下之殊，則其所採，亦不能無純駁之異者，勢也。

今按：此條語較少病。然僅當云論語非盡孔子門人所記，亦非一人一時所記，則爲允矣。惟論語成書，經諸儒一番論定，其輯合之時間雖較晚，其所保存之文體，猶不失最先當時之眞相，則論語實爲一謹嚴之書。崔氏之辨，固多有陷於輕率者，此則讀崔氏書者所當審細分別也。



附錄三　讀江永鄉黨圖考

淸儒考論孔子事蹟，自崔述洙泗考信錄之後，有江永鄉黨圖考，其首卷亦備論孔子生平歷年行事，自先世迄於其卒，略如崔氏之書。而文辭簡質，立論謹愼，不如崔氏之博辨，而所失亦較少。如其敍公山不狃之召，曰：「不狃與陽貨共謀去三桓，故論語以爲畔，其實未嘗據邑與兵也。」言簡情覈，較崔氏所辨遠勝。其敍佛肸事，據引史記世家，曰：「佛肸爲中牟宰，趙簡子攻范、中行氏，伐中牟，佛肸畔，使人召孔子」云云，明其事在趙簡子時。崔氏必謂其事在趙襄子時，雖據左傳，然無以必見史記之爲誤。因欲必定史記之誤，乃連帶疑及論語。此亦不如江氏書之不失謹愼之意。又江氏書博采同時稍前他人之說不爲人所注意者，其用心良寬良苦；然其間亦尙有得有失。姑拈兩事爲例。

其一，檀弓有云：「孔子少孤，不知其墓，殯於五父之衢。人之見之者，皆以爲葬也。其愼

也，蓋殯也。問於郰曼父之母，然後得合葬於防。」江氏說之曰：

此章爲後世大疑。本非記者之失，由讀者不得其句讀文法而誤。近世高郵孫邃人濩孫箸檀弓論文，謂「不知其墓殯於五父之衢」十字當連讀爲句。「蓋殯也」，「問於郰曼父之母」兩句爲倒句。甚有理。蓋古人埋棺於坎爲殯，殯淺而葬深。孔子父墓，實淺葬於五父之衢。因少孤不得其詳，不惟孔子之家以爲已葬，卽道旁見之者亦皆以爲已葬。至是母卒，欲從周人合葬之禮，卜兆於防，惟以父墓淺深爲疑。如其殯而淺也，則可啟而遷之。若其葬而深也，則疑於體魄已安，不可輕動。其愼也。蓋謂夫子再三審愼，不敢輕啟父墓也。後乃知其果爲殯而非葬，由問於郰曼父之母而知之。蓋唯郰曼父之母，能道其殯之詳，是以信其言，啟殯而合葬於防。「蓋殯也」，當在「問於郰曼父之母」句下，因屬文欲作倒句，取曲折故置在上。如此讀之，可爲聖人釋疑，有裨禮經者不淺。

江氏此條，頗受後人信從，朱彬禮記訓纂亦采之。然覈之檀弓之文理，參以當時之情事，江氏之說，兩覺未允。果如其說，應云不知其父墓在五父之衢者爲殯，乃明其所欲辨者之爲「殯」與「葬」。今云「不知其墓殯於五父之衢」，則所不知者似乃其墓地之何在。且殯與葬乃成墓以

前事，墓則殯與葬以後事，故「墓殯」、「墓葬」皆不得二字連用。且叔梁紇在當時亦一大夫，其卒，何爲殯而不葬？迄於孔子母死，已及二十年之久。此仍無說可解。及孔子母卒，孔子欲其與父合葬，既不先知其父葬之深淺，與其可以遷動與否，則又何爲爲其母先卜兆於防？此亦無說可通。前人所疑，特疑孔子聖人，何以不知其父葬處。然檀弓又引孔子之言曰：「吾聞之，古也墓而不墳。今丘也，東西南北之人也，不可以弗識。」既其墓不覆土爲墳，自不易識別，此自無足深疑。讀古書苟有疑，當儘可能先求種種之解釋，不當徑棄其所疑之本書，而別引他書以爲說。如崔氏疑論語佛肸事，即據左傳棄論語；不知爲論語別作一解，則論語、左傳皆可通。江氏此條仍本檀弓本文，與崔氏取徑不同，而強爲他解，乃不知其較之舊解爲更無當。可知考古辨僞之事非不當有，貴能本之於審愼之心情，衡之以宏通之識見，固非輕疑好辨之所能勝任也。

又一事云：

按年譜：哀公十年，夫人幵官氏卒。昔人因檀弓記伯魚之母死，期而猶哭，夫子謂其已甚，因謂孔子出妻。近世豐城甘駿麟紱著四書類典賦辨其無此事云。檀弓載門人問子思曰：「子之先君子喪出母乎？」此殆指夫子之於施氏而言，非謂伯魚之於幵官也。初，叔

梁公娶施氏，生九女，無子，此正所謂無子當出者。家語後序所謂「叔梁公始出妻」是也。此說甚有理。施氏無子而出，乃求婚於顏氏，事當有之。其後施氏卒，夫子爲之服期，蓋少時事。門人之問明云：「子之先君子喪出母。」是謂夫子自喪出母，非謂令伯魚爲出母服也。子思云：「昔者吾先君子無所失道，道隆則從而隆。」此語尤可見孔子雖有兄孟皮，妾母所生，則孔子實爲父後之子。在禮，爲父後者爲出母無服。聖人以義處禮，父旣不在，施氏非有他故，不幸無子而出，實爲可傷，故寧從其隆而爲之服。設有他故被出，則當從其汚，不爲之服矣。所謂「無所失道」者也。若伯魚之母死，當守父在爲母期之禮，過期當除，故抑其過而止之，何得誣爲喪出母也！甘氏說有功聖門，特表出之，並補其所未盡之說。

江氏善言禮，此條辨叔梁紇出妻，孔子非有出妻之事，雖引據甚簡，又皆片言隻辭，而加以會通，爲之說明，破後代之訛說，發古人之眞相；考據疑辨之功，亦何可廢。眞積力久而用功深，自可犂然有當於人心，如江氏此條是也。

江氏之後，淸儒考據之業日盛。然考孔子生平歷年行事者，或據論語，或本左傳，或辨史

記，率皆逐句逐條疑之辨之，解之釋之；求其綜合終始而備爲之說，如崔氏、江氏之書者則尠。間亦有之，然皆不得與崔氏、江氏書媲美。今亦不再縷陳。其逐條逐句作爲疑辨解釋者，雖亦精義絡繹，美不勝收。然或則各持一偏，或則相與牴牾。今欲會通眾說，歸於條貫，汰非存是，勒爲定論，以爲孔子作一新傳，其事亦甚不易。抑且漢、宋門戶之見愈演愈烈，義理、考據一分不可復合，既爲識趣所限，能考孔子之事，乃不能傳孔子其人，此尤爲病之大者。竊不自揆，最近作爲孔子傳一書，抑有其意，亦未必能盡副其意之所欲至。姑舉胡氏、崔氏、江氏三人之書而略論之，非欲進退前人，乃庶使讀吾書者，知其取捨從違之所在，知其輕重緩急之所生。知其薈粹羣言，而未嘗無孤見獨出之明。知其自本己意，而未嘗無博采兼綜之勞。特以補我自序己書之所未盡。若謂吾書出而自宋以來一千年諸家述作考辨皆可擱置一旁，則斷斷非吾意之所存也。



附錄四　舊作孔子傳略①

孔子生魯昌平鄉陬邑。其先宋微子之後。宋襄公生弗父何，以讓弟厲公。弗父何生宋父周，周生世子勝，勝生正考父，考父生孔父嘉。五世親盡，別爲公族，姓孔氏。孔父生子木金父，金父生睪夷，睪夷生防叔，畏華氏之逼而奔魯。②防叔生伯夏，伯夏生叔梁紇。梁紇娶魯之施氏，生九女。其妾生孟皮，孟皮病足，乃求婚於顏氏。顏氏女徵在從父命爲婚，③梁紇老而徵在少，時人謂之野合。④禱於尼丘，得孔子。故孔子爲魯人。

---

① 本篇全據史記孔子世家，而略有刪正，乃十餘年前舊稿。近撰孔子傳，詳略不同，又細微處續有改定，當從近撰。

② 以上敍孔子先世，據索隱引家語增入。

③ 以上叔梁紇娶魯施氏以下，據索隱引家語增入。

④ 索隱云：「野合者，謂梁紇老而徵在少，非當壯室初笄之禮，故云野合，謂不合禮儀。」正義云：「男子八八六十四陽道絕，女子七七四十九陰道絕，婚姻過此者皆爲野合。據此梁紇婚過六十四矣。」

魯襄公二十二年孔子生，⑤生而頂如反宇，中低而四旁高，故因名曰丘云，字仲尼。丘生三歲⑥而叔梁紇死，葬於魯東之防山。其母未以告，故孔子疑其父墓處。母死，乃殯五父之衢，蓋其慎也。郰人輓父之母誨孔子父墓，然後往，合葬於防焉。

孔子爲兒嬉戲，常陳俎豆，設禮容。及長，貧且賤。嘗爲委吏，料量平，會計當。嘗爲乘田，牛羊茁壯，畜蕃息。孔子長九尺六寸，人皆謂之長人而異之。以知禮名。魯大夫孟釐子，病不能相禮，乃講學之，及其將死，誡其二子曰：「孔丘，聖人之後，滅於宋。其祖弗父何，以嗣有宋而讓厲公。及正考父，佐戴、武、宣公，三命茲益恭，故鼎銘云：『一命而僂，再命而傴，三命而俯，循牆而走，亦莫敢余侮。饘於是，粥於是，以餬余口。』其恭如是。吾聞聖人之後，雖不當世，必有達者。今孔丘年少好禮，其達者歟？吾卽沒，若必師之。」及釐子卒，孔子年三十四矣，⑦孟懿子、南宮敬叔往學禮焉。⑧弟子稍益進。

---

⑤ 公羊傳襄二十一年十一月庚子孔子生，此從史記。

⑥ 據索隱引家語。

⑦ 按史記本文孔子年十七，魯大夫孟釐子病且死。又云：是歲季武子卒，平子代立。皆誤。今據左傳改正，說詳先秦諸子繫年卷一。

⑧ 此下有「南宮敬叔與孔子適周問禮見老子」一節，今刪。說詳先秦諸子繫年。

是時也，晉平公淫，六卿擅權，東伐諸侯。楚兵彊，陵轢中國。齊大而近於魯。魯小弱，附於楚則晉怒，附於晉則楚來伐；不備於齊，齊師侵魯。⑨魯昭公之二十五年，而季平子與郈昭伯以鬭鷄故得罪昭公，昭公率師擊平子，平子與孟氏、叔孫氏三家共攻昭公。昭公師敗，奔於齊。時孔子年三十五，魯亂，遂適齊，爲高昭子家臣。聞韶樂，樂之，三月不知食味。齊人稱之。景公問政於孔子，孔子曰：「君君，臣臣，父父，子子。」時陳恒制齊，故孔子以此對。景公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾豈得而食諸！」他日，又復問政於孔子，孔子曰：「政在節財。」景公說，欲以尼谿田封孔子，齊人或讒之。⑩後景公敬見孔子，不問其禮。異日，景公止孔子，曰：「奉子以季氏，吾不能，以季、孟之間待之。」又曰：「吾老矣，弗能用也。」齊大夫欲害孔子，孔子遂行，反乎魯。

孔子年四十二，魯昭公卒於乾侯，定公立。定公五年夏，季平子卒，桓子嗣立。⑪桓子嬖臣曰仲梁懷，與陽虎有隙，陽虎欲逐懷，公山不狃止之。其秋，懷益驕，陽虎執懷，桓子怒，陽虎

---

⑨ 此下有「齊景公與晏嬰來適魯見孔子」一節，今刪，說詳先秦諸子繫年。

⑩ 此處原文有「晏嬰曰」一大節，今刪，說詳先秦諸子繫年。

⑪ 此下有「季桓子穿井得土缶」、「吳伐越墮會稽得骨節專車」兩節，均刪。

因囚桓子，與盟而釋之。陽虎由此益輕季氏。季氏亦僭於公室，陪臣執國政，是以魯自大夫以下皆僭，離於正道。故孔子不仕，退而修詩書禮樂，弟子彌衆，至自遠方，莫不受業焉。陽虎欲見孔子，孔子不見，陽虎瞰孔子之亡而饋孔子豚。禮，大夫有賜於士，不得受於其家，則往拜其門。孔子遂亦時其亡也而往拜之。遇諸塗，謂孔子曰：「來！予與爾言。」曰：「懷其寶而迷其邦，可謂仁乎？」曰：「不可。」「好從事而亟失時，可謂知乎？」曰：「不可。」「日月逝矣，歲不我與。」孔子曰：「諾，我將仕矣。」⑫

定公八年，公山不狃不得意於季氏，欲因陽虎共廢三桓之適，更立其庶孽爲陽虎所素善者。使人召孔子。孔子循道彌久，溫溫無所試，莫能己用，欲往。子路不說，止孔子。孔子曰：「夫召我者而豈徒哉？如有用我者，我其爲東周乎！」然亦卒不行。其後陽虎敗，奔齊，定公以孔子爲中都宰，時孔子年五十一。一年，四方皆則之，由中都宰爲司空，由司空爲司寇。定公十年春，及齊平。夏，齊大夫犂鉏言於景公，曰：「魯用孔丘，其勢危齊。」乃使使告魯，爲好會，會於夾谷。定公且以乘車好往。孔子攝相事，曰：「臣聞有文事者必有武備，有武事者必有文備。古者諸侯出疆，必具官以從，請具左右司馬。」公曰：「諾。」具左右司馬。犂彌曰：「孔

⑫ 本節據論語增入。

丘知禮而無勇，若使萊人以兵刼魯侯，必得志焉。」齊侯從之。爲壇位，土階三等，以會遇之禮相見，揖讓而登。獻酬之禮畢，齊有司趨而進，曰：「請奏四方之樂！」景公曰：「諾。」於是萊人旍旄羽袚，矛戟劍撥，鼓噪而至。孔子趨而進，歷階而登，不盡一等，舉袂而言曰：「吾兩君爲好會，夷狄之樂，何爲於此？請命有司！」景公心怍，遽辟之。將盟，齊人加於載書，曰：「齊師出境，而不以甲車三百乘從我者，有如此盟。」孔子使茲無還揖對曰：「而不返我汶陽之田，吾以共命者，亦如之。」於是齊侯乃歸所侵魯之鄆、汶陽、龜陰之田。⑬

定公十二年，侯犯以郈叛，敗奔齊。⑭孔子曰：「臣無藏甲，大夫無百雉之城。陪臣執國命，采長數叛者，坐邑有城池之固，家有甲兵之藏故也。」⑮使仲由爲季氏宰，將墮三都。叔孫氏先墮郈。季氏將墮費，公山不狃、叔孫輒率費人襲魯。公與三子入於季氏之宮，登武子之臺。費人攻之，弗克。入及公側。孔子命申句須、樂頎下伐之，費人北。國人追之，敗諸姑蔑。二子奔齊，遂墮費。將墮成，成宰公歛處父謂孟孫曰：「墮成，齊人必至於北門。且成，孟氏之保

⑬ 本節參左傳，刪「誅侏儒」一節，說詳先秦諸子繫年。

⑭ 原文云定公十三年，誤。侯犯之叛，據左傳增。

⑮ 此數語據公羊注增。

障，無成，是無孟氏也。我將弗墮。」十二月，公圍成，弗克。⑯孔子與聞國政三月，粥羔豚者弗飾賈，男女行者別於塗，塗不拾遺，四方之客至乎邑者如歸。齊人聞而懼，曰：「孔子爲政必霸，霸則吾地近焉，爲之先幷矣。盍致地焉！」犂鉏曰：「請先嘗沮之。沮之而不可則致地，庸遲乎！」於是選齊國中女子好者八十人，皆衣文衣而舞康樂，文馬三十駟，遺魯君。陳女樂文馬於魯城南高門外。季桓子微服往觀，再三，將受，乃語魯君爲周道游，往觀終日，怠於政事。子路曰：「夫子可以行矣！」孔子曰：「姑徐乎！」⑰桓子卒受齊女樂，三日不聽政。定公十三年春，郊，不致膰俎於大夫。孔子曰：「我可以行矣。」是歲孔子年五十五，遂去魯，行宿乎屯。而師己送之，曰：「夫子則非罪。」孔子曰：「吾歌可夫！」歌曰：「彼婦之口，可以出走。彼婦之謁，可以死敗。蓋優哉游哉，維以卒歲！」師己反，桓子曰：「孔子亦何言？」師己以實告。桓子喟然嘆曰：「夫子罪我以羣婢故也夫！」孔子遂適衛，主於顏讎由。衛靈公問孔子居魯得祿幾何？對曰：「奉粟六萬。」衛人亦致粟

---

⑯ 此下有「誅魯大夫亂政者少正卯」一節，刪，說詳先秦諸子繫年。

⑰ 原文孔子曰：「魯今且郊，如致膰乎大夫，則吾猶可以止。」此蓋據孟子而誤會其義，今酌易之。

六萬。⑱靈公夫人有南子者，使人謂孔子曰：「四方之君子，不辱，欲與寡君爲兄弟者，必見寡小君。寡小君願見。」孔子辭謝，不得已而見之。夫人在絺帷中。孔子入門，北面稽首，夫人自帷中再拜，環佩玉聲璆然。孔子曰：「吾鄉爲弗見，見之，禮答焉。」子路不說，孔子矢之，曰：「予所不者，天厭之，天厭之。」⑲

孔子居衛，過蒲，⑳會公叔氏以蒲叛，蒲人止孔子。孔子弟子有公良孺者，以私車五乘從，其爲人長賢有勇力，鬭甚疾；蒲人懼，謂孔子曰：「苟毋適衛，吾出子。」與之盟，出孔子東門，孔子遂適衛。子貢曰：「盟可負耶？」孔子曰：「要盟也，神不聽。」㉑衛靈公聞孔子來，喜，郊迎，問曰：「蒲可伐乎？」對曰：「可。」靈公曰：「吾大夫以爲不可。今蒲，衛之所以

---

⑱ 此下有「或譖孔子於衛靈公，孔子適陳過匡」一節，又「使從者爲甯武子家臣而過蒲」一節，皆刪。

⑲ 此下有「靈公與夫人同車，孔子爲次乘，招搖過市」一節，刪。又「過宋，司馬桓魋欲殺孔子」一節移後。又「適鄭，獨立郭東門」一節刪。又「適陳」一節移後，「有隼集於陳廷」一節刪。又「還息陬鄉作陬操」一節刪。

⑳ 原文作孔子去陳過蒲，今正。

㉑ 孔子過蒲，不見於論語，史文必有本而誤分爲兩過蒲。今姑參其年代地理，並兩事爲一而存之。惟事當在初適衛時，史記敘在後，仍誤。此姑仍之。下文有「孔子將西見趙簡子」一節刪，說詳先秦諸子繫年。

待晉也。以衛伐之，無乃不可乎？」孔子曰：「其男子有死之志，婦人有保西河之志，吾所伐者，不過四五人。」靈公曰：「善！」然不伐蒲。靈公老，怠於政，不用孔子。孔子喟然歎曰：「苟有用我者，朞月而已可也，三年有成。」孔子擊磬，有荷蕢而過門者，曰：「有心哉擊磬乎！」既而，曰：「鄙哉硜硜乎！莫己知也，斯己而已矣。」㉒

魯哀公二年，㉓夏，衛靈公卒，衛人立靈公孫輒，是爲出公。六月，晉趙鞅內衛靈公太子蒯聵於戚。陽虎使太子絻，八人衰絰，僞自衛迎者，哭而入，遂居焉。衛人拒之。冉有曰：「夫子爲衛君乎？」㉔子貢曰：「諾！吾將問之。」入曰：「伯夷、叔齊何人也？」曰：「古之賢人也。」曰：「怨乎？」曰：「求仁而得仁，又何怨？」出，曰：「夫子不爲也。」是年孔子去衛。佛肸㉕爲中牟宰，使人召孔子，孔子欲往。子路曰：「由聞諸夫子，其身親爲不善者，君子不入也。今佛肸親以中牟叛，子欲往，如之何？」孔子曰：「有是言也。不曰堅乎，磨而不磷。不

㉒ 此下有「孔子學鼓琴師襄子」一節刪。

㉓ 原文孔子行在衛靈公卒前，今正，說詳先秦諸子繫年。

㉔ 此節據論語增。說詳先秦諸子繫年。

㉕ 佛肸之事見於論語，必有本。惟孔子曰：「不曰堅乎，不曰白乎。」堅白兼舉，似戰國晚出人語。姑志此疑。

曰白乎，涅而不緇。我豈匏瓜也哉？焉能繫而不食！」然孔子終不去晉。乃過曹，又過宋，與弟子習禮大樹下。宋司馬桓魋欲殺孔子，使人往，孔子已行，拔其樹。弟子曰：「可以速矣！」孔子曰：「天生德於予，桓魋其如予何！」㉖過鄭，遂至陳，主於司城貞子家。㉗

魯哀公三年，夏，魯桓釐廟燔，南宮敬叔救火。孔子在陳聞之，曰：「災必於桓釐廟乎？」已而果然。秋，季桓子病，輦而見魯城，喟然嘆曰：「昔此國幾興矣，以吾獲罪於孔子，故不興也。」顧謂其嗣康子曰：「我卽死，若必相魯，相魯必召仲尼！」後數日，桓子卒，康子代立。已葬，欲召仲尼。公之魚曰：「昔吾先君用之不終，終爲諸侯笑。今又用之，不能終，是再爲諸侯笑。」康子曰：「則誰召而可？」曰：「必召冉求。」於是使使召冉求。冉求將行，孔子曰：「魯人召求，非小用之，將大用之也。」是日，孔子曰：「歸乎！歸乎！吾黨之小子狂簡，斐然成章，吾不知所以裁之。」㉘子貢知孔子思歸，送冉求，因誡曰：「卽用，以孔子爲招。」云。

㉖ 論語亦云「子畏於匡」，或係「孔子過蒲」一事之譌，或係「微服過宋」之譌，二者必居一焉，今既著過蒲一事，又著過宋事，而沒其畏匡焉，說詳先秦諸子繫年。

㉗ 原文孔子於衞靈公時凡四去衞，再適陳，今皆改正，說詳先秦諸子繫年。

㉘ 原文孔子在陳歎「歸歟」凡兩見，此存其一。

冉求既去，明年，㉙蔡昭公將如吳，吳召之也。前昭公欺其臣遷州來，後將往，大夫懼復遷，公孫翩射殺昭公。楚侵蔡。葉公諸梁致蔡於負函。㉚明年秋，齊景公卒。明年，㉛吳伐陳，陳亂，孔子居陳三歲而去。㉜行絕糧，㉝從者病，莫能興，孔子講誦弦歌不衰。子路慍，見曰：「君子亦有窮乎？」孔子曰：「君子固窮，小人窮，斯濫矣。」㉞楚救陳，㉟昭王卒於城父。孔子自陳如負函，就葉公。㊱葉公問政，孔子曰：「政在來遠附邇。」他日，葉公問孔子於子路，子路不對，孔子聞之，曰：「由！爾何不對曰：其爲人也，學道不倦，誨人不厭，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。」楚狂接輿歌而過孔子，曰：「鳳兮鳳兮，何德之衰，往者不可諫，

㉙ 原文此年孔子自陳遷於蔡，今刪，說詳先秦諸子繫年。

㉚ 此據左傳增，說詳先秦諸子繫年。

㉛ 此處原文云孔子自蔡如葉，今刪，說詳先秦諸子繫年。

㉜ 原文孔子遷於蔡三歲，誤，今正，說詳先秦諸子繫年。

㉝ 原文作：「陳蔡用事大夫發徒役圍孔子於野，遂絕糧。」此不從，刪，說詳先秦諸子繫年。

㉞ 此下原文有「子貢色作」一節，有「匪兕匪虎率彼曠野」一節，「使子貢至楚，楚昭王興師迎孔子」一節，均刪。

㉟ 原文有「楚昭王欲以書社七百里封孔子」一節，今刪，說詳先秦諸子繫年。

㊱ 原文「孔子自蔡如葉」，又「孔子在陳蔡之間，楚使聘孔子」，分兩事，今正。說詳先秦諸子繫年。

來者猶可追。已而已而！今之從政者殆而！」孔子下，欲與之言，趨而去，弗得與之言。於是孔子自楚反乎衛。是歲也，孔子年六十三，而魯哀公六年也。

長沮、桀溺耦而耕，㊲孔子使子路問津焉。長沮曰：「彼執輿者為誰？」子路曰：「為孔丘。」曰：「是魯孔丘與？」曰：「然。」曰：「是知津矣。」桀溺謂子路曰：「子為誰？」曰：「為仲由。」曰：「子孔丘之徒與？」曰：「然。」桀溺曰：「悠悠者，天下皆是也，而誰以易之？且與其從辟人之士，豈若從辟世之士哉！」耰而不輟。子路以告孔子，孔子憮然，曰：「鳥獸不可與同羣，天下有道，丘不與易也。」他日，子路行，遇荷蓧丈人，曰：「子見夫子乎？」丈人曰：「四體不勤，五穀不分，孰為夫子？」植其杖而芸。子路以告。孔子曰：「隱者也。」使復往，則亡矣。

其明年，吳與魯會繒，徵百牢。太宰嚭召季康子。時子貢反仕於魯，康子使子貢往，事得已。孔子曰：「魯、衛之政，兄弟也。」時衛君輒父不得立，在外，諸侯數以為讓，而孔子弟子多仕於衛，衛君欲得孔子為政。子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」孔子曰：「必也正名

㊲「長沮桀溺」一節，「荷蓧丈人」一節，原文入之孔子去葉反蔡途中，誤。此兩事殆孔子自陳適楚時事，否則由楚反衛時事也。故繫之於此。

乎！」子路曰：「有是哉，子之迂也！何其正？」孔子曰：「野哉由也！夫名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中，則民無所措手足。夫君子爲之必可名也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」其明年，冉有爲季氏將師與齊戰於郎，克之。季康子曰：「子之於軍旅，學之乎？性之乎？」冉有曰：「學之於孔子。」季康子曰：「我欲召孔子可乎？」對曰：「欲召之，則毋以小人固之矣。」衞孔文子㊳將攻太叔，問策於孔子，孔子曰：「胡簋之事，則嘗學之矣。甲兵之事，未之聞也。」退命駕而行，曰：「鳥則擇木，木豈能擇鳥？」文子遽止之，曰：「圉豈敢度其私，訪衞國之難也。」孔子將止，會季康子逐公華、公賓、公林，以幣迎孔子，孔子遂歸魯。孔子之去魯，凡十四歲而反乎魯。

魯哀公問曰：「何爲則民服？」孔子對曰：「舉直錯諸枉則民服，舉枉錯諸直，則民不服。」季康子問政，孔子對曰：「政者正也，子帥以正，孰敢不正？」季康子患盜，問於孔子，孔子對曰：「苟子之不欲，雖賞之不竊。」然魯終不能用孔子，孔子亦不求仕。時周室微而禮樂廢，詩書缺。孔子追迹三代之禮，序書傳，上自唐虞，㊴曰：「夏禮吾能言之，杞不足徵也。殷禮吾能

㊳ 此據左傳增。論語衞靈公問陳，兩事相似，史記兩存之，今刪衞靈公問陳一節，說詳先秦諸子繫年。

㊴ 原文：「序書傳，上紀唐虞之際，下至秦繆，編次其事。」今酌正。

言之，宋不足徵也。足則吾能徵之矣。」觀殷、夏所損益，曰：「後雖百世可知也。」一文一質，周監二代，曰：「郁郁乎文哉！吾從周。」故書傳、禮記自孔氏。孔子語魯太師：「樂其可知也。始作翕如，縱之純如，皦如，繹如也。以成。」曰：「吾自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所。」㊵三百五篇，孔子皆弦歌之，以求合韶、武、雅、頌之音，禮樂自此可得而述。㊶孔子以詩、書、禮、樂教，弟子通六藝者七十有二人，㊷如顏濁鄒之徒頗受業者甚眾。

子以四教，文行忠信。不憤不啟，舉一隅不以三隅反，則不復也。子絕四，毋意、毋必、毋固、毋我。所慎，齊、戰、疾。罕言利，與命與仁。其於鄉黨，恂恂似不能言者。其於宗廟朝廷，辯辯言，唯謹爾。朝與上大夫言，誾誾如也。與下大夫言，侃侃如也。入公門，鞠躬如也。趨進，翼如也。君召使儐，色勃如也。君命召，不俟駕而行。魚餒肉敗不食，割不正不食，席不正不坐。食於有喪者之側，未嘗飽也。是日哭，則不歌。見齊衰者，瞽者，雖童子必變。與人歌，善，則使復之，然後和之。不語怪力亂神。曰：「三人行，必有我師焉。」「德之不修，學

㊵ 此下原文有「古者詩三千餘篇」一節，今刪。

㊶ 此下原文有「孔子晚而喜易」一節，刪，說詳先秦諸子繫年。

㊷ 原文作：「弟子蓋三千，身通六藝者七十二人。」今酌正。

之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也已。」顏淵喟然嘆曰：「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。欲罷不能，既竭我才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已！」達巷黨人曰：「大哉孔子，博學而無所成名。」子聞之，曰：「我何執？執御乎？執射乎？我執御矣。」牢曰：「子云：我不試，故藝。」

魯哀公十四年，春，狩大野。叔孫氏車子鉏商獲獸，以爲不祥。孔子視之，曰：「麟也。」孔子曰：「河不出圖，雒不出書，吾已矣夫！」顏淵死，孔子曰：「天喪予。」及西狩見麟，曰：「吾道窮矣！」喟然嘆曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何爲莫子知也？」孔子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！」「不降其志，不辱其身，伯夷、叔齊也。」謂：「柳下惠、少連，降志辱身矣！」謂：「虞仲、夷逸，隱居放言，行中淸，廢中權。」「我則異於是，無可無不可。」子曰：「弗乎弗乎！君子病歿世而名不稱焉。吾道不行矣，吾何以自見於後世哉！」乃因魯史記，作春秋，上自隱公，下訖哀公十四年，十二公。㊸約其文辭而指博，故

㊸ 原文有「據魯親周故殷，運之三代」語，今刪。又按：孔子作春秋，疑應在獲麟絕筆，非始作。語詳余新作孔子傳。

吳、楚之君自稱王，而春秋貶之曰「子」。踐土之會，實召周天子，而春秋諱之曰：「天王狩於河陽。」推此類以繩當世，貶損之義，後有王者舉而用之，春秋之義行，則天下亂臣賊子懼焉。弟子受春秋，孔子曰：「後世知丘者以春秋，而罪丘者亦以春秋。」明歲，子路死於衞。孔子病，子貢請見，孔子方負杖逍遙於門，曰：「賜！汝來何晚也！」孔子因歎歌曰：「太山其頹乎！梁木其摧乎！哲人其萎乎！」因以涕下，謂子貢曰：「天下無道久矣，其孰能宗予！夏人殯於東階，周人於西階，殷人兩柱間。昨暮，予夢坐奠兩柱之間，予殆殷人也。」後七日卒。時魯哀公十六年夏四月，孔子年七十三。哀公誄之，曰：「旻天不弔，不憖遺一老，俾屏余一人以在位，煢煢余在疚。嗚呼哀哉！尼父！毋自律。」㊹

孔子葬魯城北泗上，弟子皆服三年。三年心喪畢，相訣而去，則哭，各復盡哀，或復留。唯子貢廬於冢上，凡六年然後去。弟子及魯人往從冢而家者百有餘室，因命曰孔里。魯世世相傳，以歲時奉祠孔子冢，而諸儒亦講禮鄉飲大射於孔子冢。孔子冢大一頃，故所居堂，弟子內，後世因廟藏孔子衣冠琴車書。至於漢，二百餘年不絕。漢高祖過魯，以太牢祀焉。諸侯卿相至，常先謁，然後從政。

㊹ 原文有「子貢曰君其不歿於魯」一節，刪。

孔子生鯉，字伯魚，伯魚年五十，先孔子死。伯魚生伋，字子思，年六十二。嘗困於宋。㊺子思生白，字子上，年四十七。子上生求，字子家，年四十五。子家生箕，字子京，年四十六。子京生穿，字子高，年五十一。子高生子愼，年五十七，嘗爲魏相。子愼生鮒，年五十七，爲陳王涉博士，死於陳下。鮒弟子襄，年五十七。嘗爲漢惠帝博士，遷爲長沙太守，長九尺六寸。子襄生忠，年五十七。忠生武，武生延年及安國。安國爲漢武帝博士，至臨淮太守，早卒。

漢太史公司馬遷贊曰：「詩有之：高山仰止，景行行止，雖不能至，然心嚮往之。余讀孔氏書，想見其爲人。適魯，觀仲尼廟堂車服禮器，諸生以時習禮其家，余低回留之不能去云。天下君王至於賢人，衆矣。當時則榮，沒則已焉。孔子布衣，傳十餘世，學者宗之，自天子王侯，中國言六藝者，折中於夫子，可謂至聖矣！」

余撰孔子傳前，本有舊稿孔子傳略一篇。及門戴景賢創爲廣學社印書館，索余稿，余遂以與之。幷舊稿論語新編一篇合刊爲一小册。竊謂如余此稿，始或稍合通俗普及之用，

㊺ 原文云子思作中庸，今删，說詳先秦諸子繫年。

然萬不宜以如此稿付孔孟學會刊行。學會所發布之刊物，宜稍具學術性，稍富研究性，豈宜以簡單平淺者供人傳習。今附刊於此，以供讀者參考。

但又念今白話流行，即如此傳略，多用左傳、史記原文，亦已不得謂是一通俗本。儻必求通俗，勢非盡廢文言，通體以白話抒寫，庶或近之。然必以古本文言改寫白話，其事當更難。如今世論語、左傳等書，皆有白話翻譯本，惜余未曾見及。但中國古人則多作注釋。即如佛教翻譯印度原文，亦多另自作注。

今試以白話作注，亦較以白話直譯原文遠爲合適。如論語一「仁」字，豈不可作爲注語，詳發其義？若必直作繙譯，豈不難之又難。今人於此不辨，則對於古典文之宣傳，豈不將如鯉魚之登龍門。則亦惟有「高山仰止，景行行止，雖不能至，心嚮往之」之嘆矣。

余今又謹以附茲篇於本書之最後，以供讀者之參考。孔子之教，博文約禮，非敢貪多，亦以備讀者之善自約取之。



附錄五　舊作論語新編

論語二十篇，爲研究孔子行事思想惟一寶典，二千年來無異辭。然其書編集實甚遲。曾子少孔子四十六歲，又以老壽終，今論語載曾子之死，則其去孔子之歿也久矣。上論十篇當先成，故殿之以鄉黨。下論體裁多與上論有異，子張篇皆記弟子之言，宜爲下論之卒篇。堯曰篇僅三章，「堯曰」一章，具載堯舜咨命，湯武誓師，皆非孔子語，於全書體例特爲不稱。「子張問」一章，五美四惡，孔子告問政者多矣，未有如此之碎也。此與季氏篇三友、三樂、三愆、三畏、九思之類，文體皆見爲晚出，而此章尤甚。然則堯曰一篇，可信者惟最後一章而已。其他每篇之卒章，頗有後人羼入，非論語本書所夙有。如季氏篇末「邦君之妻」一章，微子篇末「太師摯適齊」一章、「周公謂魯公曰」一章、「周有八士」一章之類是也。其他復有可論者，有子、曾子於孔門乃晚輩，其後游、夏、子張欲尊有子爲師，而曾子不之許；今學而首篇凡十六章，而有子、曾子語得五章，已踰四之一矣。又增子貢、子夏語三章，則適當全篇之半。首篇所載而諸弟子語乃占半焉，此尤可議也。鄉黨備記孔子日常行動，微子記孔子出處大節，子張記弟子語，此皆類例之可說者。然他篇不盡然。大抵雜集成篇，未見其皆有編類相次之意。亦有先後重出者。且所記亦似未盡可信。如衞靈公問陳，與左傳孔文子問大體相似，似一事而兩傳。又如佛肸以中牟叛，孔子答子路語，堅白連稱，亦似晚周人語。今特重加編次。有徑從删削者，如堯曰、「邦

君之妻」諸章及重出語皆刪之。有愼而存之者，如「衞靈公問陳」、「佛肸召」諸章是也。有暫而置之者，如鄉黨一篇雖無可疑，然古人宮室衣服飲食之細，非精而說之，不足以見其所以之義；此非專門研古，可暫置也。新編凡十四篇，玆各舉其分篇編類之大旨如次：

一、第一篇凡六十二章，記孔子生平行事。當與孔子傳參讀。

二、第二篇凡二十七章，記孔子立行傳教之精神及其人格學養之造詣。

三、第三篇凡十三章，記孔子日常氣象，及其對人處世應物之微。學者當以第二、第三篇連上第一篇合併讀之，庶以見孔子爲人之全。

四、第四篇凡二十一章，類記孔子論學語。

五、第五篇凡三十八章，類記孔子論道、論德、論言行、論交友諸端。

六、第六篇凡四十二章，類記孔子論君子、小人之辨。

七、第七篇凡三十二章，類記孔子論士、論善人、論中行、論狂狷、論直、論人品各節。學者當與上篇合觀之，可以見孔子論人之大體矣。

八、第八篇凡二十七章，類記孔子論仁。

九、第九篇凡三十二章，類記孔子論禮樂。

十、第十篇凡十章，類記孔子論孝。
十一、第十一篇凡三十四章，類記孔子論政。
十二、第十二篇凡四十二章，類記孔子論古今人物賢否得失。
十三、第十三篇凡四十八章，類記孔子評弟子賢否。
十四、第十四篇凡三十七章，類記孔子弟子語。

右論語新編十四篇凡四百六十五章。舊編二十篇，四百九十八章（鄉黨篇以十七章計）。共刪三十三章。每章皆附記舊編篇目號數，以備檢對。亦有一章而當互見於諸篇者，玆並以一見爲主，不復重出。學者當通體熟玩，庶可以得左右映發之妙也。

第一篇　記孔子生平行事

◎子曰：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩。」（爲政第四章）

◎子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」（公冶長第二七章）

◎子曰：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」（述而第一九章）

◎子曰：「三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之。」（述而第二一章）

◎子曰：「蓋有不知而作之者，我無是也。多聞，擇其善者而從之，多見而識之，知之次也。」（述而第二七章）

◎子入太廟，每事問。或曰：「孰謂鄹人之子知禮乎？入太廟，每事問。」子聞之，曰：「是禮也？」（八佾第一五章）

（按：此乃孔子譏魯太廟之每事不如禮也。）

◎孔子謂季氏八佾舞於庭：「是可忍也，孰不可忍也！」（八佾第一章）

◎三家者以雍徹，子曰：「『相維辟公，天子穆穆』，奚取於三家之堂？」（八佾第二章）

◎齊景公問政於孔子。孔子對曰：「君君臣臣，父父子子。」公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？」（顏淵第一一章）

◎齊景公待孔子，曰：「若季氏，則吾不能，以季、孟之間待之。」曰：「吾老矣，不能用也。」孔子行。（微子第三章）

◎或謂孔子曰：「子奚不爲政？」子曰：「書云：『孝乎惟孝，友於兄弟。』施於有政，是亦

爲政，奚其爲爲政？」（爲政第二一章）

◎子曰：「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦爲之。如不可求，從吾所好。」（述而第一一章）

◎子曰：「飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」（述而第一五章）

◎子曰：「苟有用我者，朞月而已可也，三年有成。」（子路第一〇章）

◎子路、曾皙、冉有、公西華侍坐。子曰：「以吾一日長乎爾，毋吾以也。居則曰：『不吾知也。』如或知爾，則何以哉？」子路率爾而對曰：「千乘之國，攝乎大國之間，加之以師旅，因之以饑饉，由也爲之，比及三年，可使有勇，且知方也。」夫子哂之。「求爾何如？」對曰：「方六七十，如五六十，求也爲之，比及三年，可使足民。如其禮樂，以俟君子。」「赤爾何如？」對曰：「非曰能之，願學焉。宗廟之事，如會同，端章甫，願爲小相焉。」「點爾何如？」鼓瑟希，鏗爾，舍瑟而作，對曰：「異乎三子者之撰。」子曰：「何傷乎！亦各言其志也。」曰：「莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」夫子喟然嘆曰：「吾與點也。」三子者出，曾皙後。曾皙曰：「夫三子者之言何如？」子曰：「亦各言其志也已矣。」曰：「夫子何哂由也？」曰：「爲國以禮，其言

不讓，是故哂之。」「唯求則非邦也與？」「安見方六七十，如五六十，而非邦也者？」「唯赤則非邦也與？」「宗廟會同，非諸侯而何？赤也爲之小，孰能爲之大？」（先進第二五章）

◎顏淵、季路侍。子曰：「盍各言爾志！」子路曰：「願車馬，衣輕裘，與朋友共敝之而無憾。」顏淵曰：「願無伐善，無施勞。」子路曰：「願聞子之志。」子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」（公冶長第二五章）

◎子謂顏淵曰：「用之則行，舍之則藏，惟我與爾有是夫！」子路曰：「子行三軍則誰與？」子曰：「暴虎馮河，死而無悔者，吾不與也。必也，臨事而懼，好謀而成者也。」（述而第一○章）

◎子曰：「道不行，乘桴浮於海，從我者其由與！」子路聞之喜。子曰：「由也，好勇過我，無所取材。」（公冶長第六章）

◎子欲居九夷。或曰：「陋，如之何？」子曰：「君子居之，何陋之有？」（子罕第一三章）

◎陽貨欲見孔子，孔子不見。歸孔子豚。孔子時其亡也而往拜之，遇諸塗。謂孔子曰：「來！予與爾言。」曰：「懷其寶而迷其邦，可謂仁乎？曰：不可。好從事而亟失時，可謂知乎？曰：不可。日月逝矣，歲不我與。」孔子曰：「諾。吾將仕矣。」（陽貨第一章）

◎公山弗擾以費畔，召，子欲往。子路不說，曰：「末之也已，何必公山氏之之也！」子曰：「夫召我者，而豈徒哉？如有用我者，吾其爲東周乎！」（陽貨第五章）

◎孔子曰：「天下有道，則禮樂征伐自天子出。天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣。自大夫出，五世希不失矣。陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。」（季氏第二章）

◎孔子曰：「祿之去公室，五世矣。政逮於大夫，四世矣。故夫三桓之子孫微矣。」（季氏第三章）

◎子曰：「加我數年，五十以學，亦可以無大過矣。」（述而第一六章）

（按：此章孔子自知不久將出仕於魯，故有「加我數年學」之嘅。舊本「亦」譌作「易」。）

◎公伯寮愬子路於季孫。子服景伯以告，曰：「夫子固有惑志於公伯寮，吾力猶能肆諸市朝。」子曰：「道之將行也與，命也。道之將廢也與，命也。公伯寮其如命何？」（憲問第三八章）

◎齊人歸女樂，季桓子受之，三日不朝。孔子行。（微子第四章）

◎子適衛，冉有僕。子曰：「庶矣哉！」冉有曰：「既庶矣，又何加焉？」曰：「富之。」曰：「既富矣，又何加焉？」曰：「教之。」（子路第九章）

◎子曰：「魯、衛之政，兄弟也。」（子路第七章）

◎子見南子，子路不說。夫子矢之曰：「予所否者，天厭之，天厭之。」（雍也第二六章）

◎子畏於匡。曰：「文王既沒，文不在茲乎！天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（子罕第五章）

◎子畏於匡，顏淵後。子曰：「吾以女爲死矣。」曰：「子在，回何敢死？」（先進第二二章）

◎佛肸召，子欲往。子路曰：「昔者由也聞諸夫子曰：『親於其身爲不善者，君子不入也。』佛肸以中牟畔，子之往也，如之何？」子曰：「然！有是言也。不曰堅乎？磨而不磷。不曰白乎？涅而不緇。吾豈匏瓜也哉？焉能繫而不食！」（陽貨第七章）

◎子貢曰：「有美玉於斯，韞匵而藏諸？求善賈而沽諸？」子曰：「沽之哉！沽之哉！我待賈者也。」（子罕第一二章）

◎子擊磬於衛。有荷蕢而過孔氏之門者，曰：「有心哉擊磬乎！」既而，曰：「鄙哉硜硜乎！莫己知也，斯己而已矣。『深則厲，淺則揭。』」子曰：「果哉！末之難矣！」（憲問第四二

章）

◎子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何爲其莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！」（憲問第三七章）

◎王孫賈問曰：「『與其媚於奧，寧媚於竈。』何謂也？」子曰：「不然。獲罪於天，無所禱也。」（八佾第一三章）

（按：王孫賈，衛之權臣，諷孔子媚己自結也。）

◎衛靈公問陳於孔子。孔子對曰：「俎豆之事，則嘗聞之矣。軍旅之事，未之學也。」明日遂行。（衛靈公第一章）

◎冉有曰：「夫子爲衛君乎？」子貢曰：「諾。吾將問之。」入，曰：「伯夷、叔齊何人也？」曰：「古之賢人也。」曰：「怨乎？」曰：「求仁而得仁，又何怨？」出，曰：「夫子不爲也。」（述而第一四章）

◎儀封人請見，曰：「君子之至於斯也，吾未嘗不得見也。」從者見之。出，曰：「二三子何患於喪乎？天下之無道也久矣，天將以夫子爲木鐸。」（八佾第二四章）

◎子曰：「天生德於予，桓魋其如予何？」（述而第二二章）

◎在陳絕糧，從者病，莫能興。子路慍見，曰：「君子亦有窮乎？」子曰：「君子固窮。小人窮，斯濫矣。」（衞靈公第一章）

◎子在陳，曰：「歸與！歸與！吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之。」（公冶長第二一章）

◎葉公問孔子於子路，子路不對。子曰：「女奚不曰：『其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。』」（述而第一八章）

◎楚狂接輿歌而過孔子，曰：「鳳兮鳳兮！何德之衰！往者不可諫，來者猶可追。已而已而！今之從政者殆而！」孔子下，欲與之言。趨而辟之，不得與之言。（微子第五章）

◎長沮、桀溺耦而耕，孔子過之，使子路問津焉。長沮曰：「夫執與者爲誰？」子路曰：「爲孔丘。」曰：「是魯孔丘與？」曰：「是也。」曰：「是知津矣。」問於桀溺。桀溺曰：「子爲誰？」曰：「爲仲由。」曰：「是魯孔丘之徒與？」對曰：「然。」曰：「滔滔者，天下皆是也，而誰以易之？且而與其從辟人之士也，豈若從辟世之士哉！」耰而不輟。子路行以告。夫子憮然曰：「鳥獸不可與同羣，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。」（微子第六章）

◎子路從而後，遇丈人，以杖荷蓧。子路問曰：「子見夫子乎？」丈人曰：「四體不勤，五穀不分，孰爲夫子！」植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿，殺鷄爲黍而食之，見其二子焉。明日，子路行，以告。子曰：「隱者也。」使子路反見之。至，則行矣。子路曰：「不仕無義，長幼之節，不可廢也。君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身而亂大倫。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」（微子第七章）

◎逸民：伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連。子曰：「不降其志，不辱其身，伯夷、叔齊與！」謂：「柳下惠、少連，降志辱身矣。言中倫，行中慮，其斯而已矣。」謂：「虞仲、夷逸，隱居放言，身中清，廢中權。」「我則異於是，無可無不可。」（微子第八章）

◎子曰：「賢者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言。」（憲問第三九章）

◎子曰：「作者七人矣。」（憲問第四〇章）

◎子路宿於石門。晨門曰：「奚自？」曰：「自孔氏。」曰：「是知其不可而爲之者與？」（憲問第四一章）

◎微生畝謂孔子曰：「丘！何爲是栖栖者與？無乃爲佞乎？」孔子曰：「非敢爲佞也，疾固也。」（憲問第三四章）

◎子路曰：「衛君待子而爲政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎？」子路曰：「有是哉！子之迂也。奚其正？」子曰：「野哉由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」（子路第三章）

◎子曰：「吾自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所。」（子罕第一四章）

◎季氏將伐顓臾。冉有、季路見於孔子，曰：「季氏將有事於顓臾。」孔子曰：「求！無乃爾是過與？夫顓臾，昔者先王以爲東蒙主，且在邦域之中矣，是社稷之臣也，何以伐爲？」冉有曰：「夫子欲之，吾二臣者，皆不欲也。」孔子曰：「求！周任有言曰：『陳力就列，不能者止。』危而不持，顚而不扶，則將焉用彼相矣？且爾言過矣！虎兕出於柙，龜玉毀於櫝中，是誰之過與？」冉有曰：「今夫顓臾，固而近於費，今不取，後世必爲子孫憂。」孔子曰：「求！君子疾夫舍曰欲之而必爲之辭。丘也聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。蓋均無貧，和無寡，安無傾。夫如是，故遠人不服，則脩文德以來之。既來之，則安之。今由與求也，相夫子，遠人不服而不能來也，邦分崩離析而不能守也，而謀動干戈於邦內。吾恐季孫之憂，不在顓臾，而在蕭牆之內也。」（季氏第一章）

◎季氏旅於泰山。子謂冉有曰：「女弗能救與？」對曰：「不能。」子曰：「嗚呼！曾謂泰山不如林放乎？」（八佾第六章）

◎季氏富於周公，而求也爲之聚斂而附益之。子曰：「非吾徒也！小子鳴鼓而攻之可也。」（先進第一六章）

◎冉子退朝，子曰：「何晏也？」對曰：「有政。」子曰：「其事也？如有政，雖不吾以，吾其與聞之。」（子路第一四章）

◎子曰：「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！」（子罕第八章）

◎子在川上，曰：「逝者如斯夫！不舍晝夜。」（子罕第一六章）

◎子曰：「甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公！」（述而第五章）

◎陳成子弑簡公，孔子沐浴而朝，告於哀公，曰：「陳恒弑其君，請討之！」公曰：「告夫三子。」孔子曰：「以吾從大夫之後，不敢不告也。君曰：『告夫三子者！』」之三子告，不可。孔子曰：「以吾從大夫之後，不敢不告也。」（憲問第二二章）

◎子曰：「有教無類。」（衞靈公第三八章）

第二篇　記孔子立行傳教之精神及其人格學養之造詣

◎子曰：「述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」（述而第一章）

◎子曰：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」（述而第三章）

◎子曰：「默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉！」（述而第二章）

◎子曰：「若聖與仁，則吾豈敢？抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。」公西華曰：「正唯弟子不能學也。」（述而第三三章）

◎子曰：「二三子以我爲隱乎？吾無隱乎爾！吾無行而不與二三子者，是丘也。」（述而第二三章）

◎子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（陽貨第一九章）

◎子曰：「自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。」（述而第七章）

◎子曰：「不憤不啟，不悱不發。舉一隅不以三隅反，則不復也。」（述而第八章）

◎子以四教，文、行、忠、信。（述而第二四章）

◎子所雅言，詩書執禮，皆雅言也。（述而第一七章）

◎子不語怪、力、亂、神。（述而第二〇章）

◎子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（公冶長第一二章）

◎子罕言利，與命，與仁。（子罕第一章）

◎子絕四，毋意，毋必，毋固，毋我。（子罕第四章）

◎子曰：「吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也，我叩其兩端而竭焉。」（子罕第七章）

◎子曰：「君子道者三，我無能焉。仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。」子貢曰：「夫子自道也。」（憲問第三〇章）

◎子曰：「賜也！女以予為多學而識之者與？」對曰：「然。非與？」曰：「非也。予一以貫之。」（衞靈公第二章）

◎子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」子出，門人問曰：「何謂也？」曾子

曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」（里仁第一五章）

◎子曰：「文莫，吾猶人也。躬行君子，則吾未之有得。」（述而第三二章）

◎子曰：「出則事公卿，入則事父兄，喪事不敢不勉，不爲酒困，何有於我哉？」（子罕第一五章）

◎顏淵喟然歎曰：「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。欲罷不能，既竭吾才，如有所立卓爾，雖欲從之，末由也已。」（子罕第一〇章）

◎達巷黨人曰：「大哉孔子！博學而無所成名。」子聞之，謂門弟子曰：「吾何執？執御乎？執射乎？吾執御矣。」（子罕第二章）

◎太宰問於子貢曰：「夫子聖者與？何其多能也！」子貢曰：「固天縱之將聖，又多能也。」子聞之，曰：「太宰知我乎？我少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。」牢曰：「子云：『吾不試，故藝。』」（子罕第六章）

◎衛公孫朝問於子貢曰：「仲尼焉學？」子貢曰：「文武之道，未墜於地，在人。賢者識其大者，不賢者識其小者，莫不有文武之道焉。夫子焉不學？而亦何常師之有？」（子張第二二章）

◎叔孫武叔語大夫於朝，曰：「子貢賢於仲尼。」子服景伯以告子貢。子貢曰：「譬之宮牆，

賜之牆也及肩，窺見室家之好。夫子之牆數仞，不得其門而入，不見宗廟之美，百官之富。得其門者或寡矣。夫子之云，不亦宜乎！」（子張第二三章）

◎叔孫武叔毀仲尼，子貢曰：「無以爲也。仲尼不可毀也。他人之賢者，丘陵也，猶可踰也。仲尼，日月也，無得而踰焉。人雖欲自絕，其何傷於日月乎？多見其不知量也。」（子張第二四章）

◎陳子禽謂子貢曰：「子爲恭也？仲尼豈賢於子乎？」子貢曰：「君子一言以爲知，一言以爲不知，言不可不愼也。夫子之不可及也，猶天之不可階而升也。夫子之得邦家者，所謂立之斯立，道之斯行，綏之斯來，動之斯和，其生也榮，其死也哀，如之何其可及也！」（子張第二五章）

第三篇　記孔子日常氣象及其對人處世應物之微

◎子之燕居，申申如也。夭夭如也。（述而第四章）

◎子溫而厲，威而不猛，恭而安。（述而第三七章）

◎子禽問於子貢曰：「夫子至於是邦也，必聞其政。求之與？抑與之與？」子貢曰：「夫子溫、良、恭、儉、讓以得之。夫子之求之也，其諸異乎人之求之與！」（學而第一〇章）

◎子曰：「麻冕，禮也，今也純，儉，吾從眾。拜下，禮也，今拜乎上，泰也。雖違眾，吾從下。」（子罕第三章）

◎子見齊衰者，冕衣裳者，與瞽者，見之，雖少必作，過之，必趨。（子罕第九章）

◎師冕見，及階，子曰：「階也。」及席，子曰：「席也。」皆坐，子告之曰：「某在斯，某在斯。」師冕出，子張問：「與師言之，道與？」子曰：「然。固相師之道也。」（衞靈公第四一章）

◎子食於有喪者之側，未嘗飽也。子於是日哭，則不歌。（述而第九章）

◎子在齊聞韶，三月不知肉味，曰：「不圖爲樂之至於斯也。」（述而第一三章）

◎子與人歌而善，必使反之，而後和之。（述而第三一章）

◎子釣而不綱，弋不射宿。（述而第二六章）

◎子之所愼，齋、戰、疾。（述而第一二章）

◎子疾病，子路請禱。子曰：「有諸？」子路對曰：「有之。誄曰：『禱爾于上下神祇。』」

子曰：「丘之禱久矣。」（述而第三四章）

◎子疾病，子路使門人為臣。病間，曰：「久矣哉！由之行詐也！無臣而為有臣，吾誰欺？欺天乎？且予與其死於臣之手也，無寧死於二三子之手乎？且予縱不得大葬，予死於道路乎？」（子罕第一一章）

第四篇　記孔子論學語

◎子曰：「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。」（衞靈公第三〇章）

◎子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。」（學而第六章）

◎子曰：「君子不重則不威。學則不固。主忠信。無友不如己者。過則勿憚改。」（學而第八章）

◎子曰：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。」（學而第一四章）

◎子曰：「學如不及，猶恐失之。」（泰伯第一七章）

◎子曰：「譬如爲山，未成一簣，止，吾止也。譬如平地，雖覆一簣，進，吾往也。」（子罕第一八章）

◎子曰：「苗而不秀者有矣夫！秀而不實者有矣夫！」（子罕第二一章）

◎子曰：「後生可畏，焉知來者之不如今也。四十、五十而無聞焉，斯亦不足畏也已！」（子罕第二二章）

◎子曰：「古之學者爲己，今之學者爲人。」（憲問第二五章）

◎子曰：「三年學，不志於穀，不易得也。」（泰伯第一二章）

◎孔子曰：「生而知之者，上也。學而知之者，次也。困而學之，又其次也。困而不學，民斯爲下矣。」（季氏第九章）

◎子曰：「飽食終日，無所用心，難矣哉！不有博奕者乎？爲之猶賢乎已。」（陽貨第二二章）

◎子曰：「知之者，不如好之者。好之者，不如樂之者。」（雍也第一八章）

◎子曰：「學而不思，則罔。思而不學，則殆。」（爲政第一五章）

◎子曰：「可與共學，未可與適道。可與適道，未可與立。可與立，未可與權。」（子罕第二九章）

◎子曰：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？」（學而第一章）

◎子曰：「溫故而知新，可以爲師矣。」（爲政第一一章）

◎子曰：「由，誨女知之乎！知之爲知之，不知爲不知，是知也。」（爲政第一七章）

◎子曰：「攻乎異端，斯害也已。」（爲政第一六章）

◎「唐棣之華，偏其反而。豈不爾思，室是遠而。」子曰：「未之思也，夫何遠之有？」（子罕第三〇章）

◎子曰：「由也！女聞六言六蔽乎？」對曰：「未也。」「居！吾語女。好仁不好學，其蔽也愚。好知不好學，其蔽也蕩。好信不好學，其蔽也賊。好直不好學，其蔽也絞。好勇不好學，其蔽也亂。好剛不好學，其蔽也狂。」（陽貨第八章）

第五篇　記孔子論道論德論言行論交友

◎子曰：「朝聞道，夕死可矣。」（里仁第八章）

◎子曰：「誰能出不由戶，何莫由斯道也！」（雍也第一五章）

◎子曰：「人能弘道，非道弘人。」（衛靈公第二八章）

◎子曰：「道不同，不相爲謀。」（衛靈公第三九章）

◎子曰：「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。」（子罕第二五章）

◎子曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」（述而第六章）

◎子曰：「德不孤，必有鄰。」（里仁第二五章）

◎子曰：「由！知德者鮮矣。」（衛靈公第三章）

◎子曰：「驥不稱其力，稱其德也。」（憲問第三五章）

◎子曰：「已矣乎！吾未見好德如好色者也。」（衛靈公第一二章）

◎子曰：「篤信好學，守死善道。危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。邦有道，貧且賤焉，恥也。邦無道，富且貴焉，恥也。」（泰伯第一三章）

◎憲問恥。子曰：「邦有道，穀。邦無道，穀，恥也。」（憲問第一章）

◎子曰：「邦有道，危言危行。邦無道，危行言孫。」（憲問第四章）

◎子曰：「貧而無怨，難。富而無驕，易。」（憲問第一一章）

◎子張問崇德辨惑。子曰：「主忠信，徙義，崇德也。愛之欲其生，惡之欲其死，既欲其生，又欲其死，惑也。」（顏淵第一〇章）

◎樊遲從遊於舞雩之下，曰：「敢問崇德修慝辨惑。」子曰：「善哉問！先事後得，非崇德與？攻其惡，無攻人之惡，非修慝與？一朝之忿，忘其身，以及其親，非惑與？」（顏淵第二一章）

◎子張問行，子曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉？立則見其參於前也，在輿則見其倚於衡也，夫然後行。」子張書諸紳。（衛靈公第五章）

◎子曰：「躬自厚而薄責於人，則遠怨矣。」（衛靈公第一四章）

◎子曰：「放於利而行，多怨。」（里仁第一二章）

◎或曰：「以德報怨，何如？」子曰：「何以報德？以直報怨，以德報德。」（憲問第三六章）

◎子曰：「以約失之者鮮矣。」（里仁第二三章）

◎子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎？己所不欲，勿施於人。」（衛靈公第二三章）

◎子曰：「不逆詐，不億不信，抑亦先覺者，是賢乎？」（憲問第三三章）

◎子張問明。子曰：「浸潤之譖，膚受之愬，不行焉，可謂明也已矣。浸潤之譖，膚受之愬，

不行焉，可謂遠也已矣。」（顏淵第六章）

◎子曰：「人無遠慮，必有近憂。」（衞靈公第一一章）

◎子曰：「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」（里仁第一七章）

◎子曰：「過而不改，是謂過矣。」（衞靈公第二九章）

◎子曰：「已矣乎！吾未見能見其過而內自訟者也。」（公冶長第二六章）

◎子曰：「年四十而見惡焉，其終也已。」（陽貨第二六章）

◎子曰：「歲寒，然後知松柏之後凋也。」（子罕第二七章）

◎子曰：「愛之，能勿勞乎？忠焉，能勿誨乎？」（憲問第八章）

◎子曰：「可與言而不與之言，失人。不可與言而與之言，失言。知者不失人，亦不失言。」（衞靈公第七章）

◎子曰：「中人以上，可以語上也。中人以下，不可以語上也。」（雍也第一九章）

◎子貢問友，子曰：「忠告而善道之，不可則止，毋自辱焉。」（顏淵第二三章）

◎子曰：「辭，達而已矣。」（衞靈公第四〇章）

◎孔子曰：「益者三友，損者三友。友直，友諒，友多聞，益矣。友便辟，友善柔，友便佞，

損矣。」（季氏第四章）

◎孔子曰：「益者三樂，損者三樂。樂節禮樂，樂道人之善，樂多賢友，益矣。樂驕樂，樂佚遊，樂宴樂，損矣。」（季氏第五章）

◎子曰：「侍於君子有三愆。言未及之而言，謂之躁。言及之而不言，謂之隱。未見顏色而言，謂之瞽。」（季氏第六章）

第六篇　記孔子論君子小人之辨

◎子曰：「君子不器。」（衛靈公第一二章）

◎子曰：「君子不可小知，而可大受也。小人不可大受，而可小知也。」（衛靈公第三三章）

◎子曰：「君子周而不比，小人比而不周。」（爲政第一四章）

◎子曰：「君子和而不同，小人同而不和。」（子路第二三章）

◎子曰：「君子易事而難說也。說之不以道，不說也。及其使人也，器之。小人難事而易說也。說之雖不以道，說也。及其使人也，求備焉。」（子路第二五章）

◎子曰：「君子泰而不驕，小人驕而不泰。」（子路第二六章）

◎子曰：「君子求諸己，小人求諸人。」（衞靈公第二〇章）

◎子曰：「君子病無能焉，不病人之不己知也。」（衞靈公第一八章）

◎子曰：「不患無位，患所以立。不患莫己知，求爲可知也。」（里仁第一四章）

◎子曰：「不患人之不己知，患其不能也。」（憲問第三二章）

◎子曰：「君子疾沒世而名不稱焉。」（衞靈公第一九章）

◎子曰：「不患人之不己知，患不知人也。」（學而第一六章）

◎子貢問君子，子曰：「先行其言而後從之。」（爲政第一三章）

◎子曰：「君子欲訥於言而敏於行。」（里仁第二四章）

◎子曰：「君子恥其言而過其行。」（憲問第二九章）

◎子曰：「古者言之不出，恥躬之不逮也。」（里仁第二二章）

◎子曰：「其言之不怍，則爲之也難。」（憲問第二一章）

◎子曰：「論篤是與，君子者乎？色莊者乎？」（先進第二〇章）

◎子曰：「君子懷德，小人懷土。君子懷刑，小人懷惠。」（里仁第一一章）

◎子曰：「君子喻於義，小人喻於利。」（里仁第一六章）

◎子曰：「君子坦蕩蕩，小人長戚戚。」（述而第三六章）

◎子曰：「君子成人之美，不成人之惡。小人反是。」（顏淵第一六章）

◎子曰：「君子而不仁者有矣夫！未有小人而仁者也。」（憲問第七章）

◎子曰：「君子上達，小人下達。」（憲問第二四章）

◎子曰：「質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。」（雍也第一六章）

◎子曰：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫。」（雍也第二五章）

◎司馬牛問君子。子曰：「君子不憂不懼。」曰：「不憂不懼，斯謂之君子矣乎？」子曰：「內省不疚，夫何憂何懼？」（顏淵第四章）

◎子路問君子。子曰：「修己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸！」（憲問第四五章）

◎子曰：「君子義以爲質，禮以行之，孫以出之，信以成之，君子哉！」（衞靈公第一七章）

◎子曰：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」（里仁第一〇章）

◎子曰：「君子矜而不爭，羣而不黨。」（衞靈公第二一章）

◎子曰：「君子無所爭，必也射乎？揖讓而升下，而飲，其爭也君子。」（八佾第七章）

◎子曰：「君子不以言舉人，不以人廢言。」（衞靈公第二二章）

◎子曰：「君子謀道不謀食。耕也，餒在其中矣。學也，祿在其中矣。君子憂道不憂貧。」（衞靈公第三一章）

◎子曰：「君子貞而不諒。」（衞靈公第三六章）

◎子曰：「不知命，無以爲君子也。不知禮，無以立也。不知言，無以知人也。」（堯曰第三章）

◎孔子曰：「君子有三戒。少之時，血氣未定，戒之在色。及其壯也，血氣方剛，戒之在鬭。及其老也，血氣既衰，戒之在得。」（季氏第七章）

◎孔子曰：「君子有三畏。畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也。狎大人。侮聖人之言。」（季氏第八章）

◎孔子曰：「君子有九思。視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」（季氏第一〇章）

◎子路曰：「君子尚勇乎？」子曰：「君子義以爲上。君子有勇而無義爲亂，小人有勇而無義爲盜。」（陽貨第二三章）

◎子貢曰：「君子亦有惡乎？」子曰：「有惡。惡稱人之惡者。惡居下流而訕上者。惡勇而無禮者。惡果敢而窒者。」曰：「賜也，亦有惡乎？」「惡徼以爲知者。惡不孫以爲勇者。惡訐以爲直者。」（陽貨第二四章）

◎宰我問曰：「仁者雖告之曰：『井有人焉。』其從之也？」子曰：「何爲其然也？君子可逝也，不可陷也。可欺也，不可罔也。」（雍也第二四章）

第七篇　記孔子論士論善人論中行論狂狷論直論人品

◎子貢問曰：「何如斯可謂之士矣？」子曰：「行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。」曰：「敢問其次。」曰：「宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。」曰：「敢問其次。」曰：「言必信，行必果，硜硜然小人哉！抑亦可以爲次矣。」曰：「今之從政者何如？」子曰：「噫！斗筲之人，何足算也！」（子路第二〇章）

◎子路問曰：「何如斯可謂之士矣？」子曰：「切切，偲偲，怡怡如也，可謂士矣。朋友切切偲偲，兄弟怡怡。」（子路第二八章）

◎子曰：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」（里仁第九章）

◎子曰：「士而懷居，不足以爲士矣。」（憲問第三章）

◎子曰：「聖人，吾不得而見之矣！得見君子者斯可矣！」子曰：「善人，吾不得而見之矣！得見有恒者斯可矣！亡而爲有，虛而爲盈，約而爲泰，難乎有恒矣。」（述而第二五章）

◎子張問善人之道。子曰：「不踐迹，亦不入於室。」（先進第一九章）

◎子曰：「南人有言曰：『人而無恒，不可以作巫醫。』善夫！『不恒其德，或承之羞。』」子曰：「不占而已矣！」（子路第二二章）

◎子路問成人。子曰：「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以爲成人矣。」曰：「今之成人者何必然。見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以爲成人矣。」（憲問第一三章）

◎子曰：「性相近也，習相遠也。」（陽貨第二章）

◎子曰：「唯上知與下愚不移。」（陽貨第三章）

◎子曰：「中庸之爲德也，其至矣乎！民鮮久矣。」（雍也第二七章）

◎子曰：「不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不爲也。」（子路第二一章）

◎子曰：「鄉愿，德之賊也。」（陽貨第一三章）

◎子曰：「道聽而塗說，德之棄也。」（陽貨第一四章）

◎子曰：「人之生也直，罔之生也幸而免。」（雍也第一七章）

◎子曰：「古者民有三疾，今也或是之亡也。古之狂也肆，今之狂也蕩。古之矜也廉，今之矜也忿戾。古之愚也直，今之愚也詐而已矣。」（陽貨第一六章）

◎子貢問曰：「鄉人皆好之，何如？」子曰：「未可也。」「鄉人皆惡之，何如？」子曰：「未可也。不如鄉人之善者好之，其不善者惡之。」（子路第二四章）

◎子曰：「衆惡之，必察焉。衆好之，必察焉。」（衛靈公第二七章）

◎子曰：「吾之於人也，誰毀誰譽？如有所譽者，其有所試矣。斯民也，三代之所以直道而行也。」（衛靈公第二四章）

◎葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是。父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。」（子路第一八章）

◎子曰：「狂而不直，侗而不愿，悾悾而不信，吾不知之矣。」（泰伯第一六章）

◎子曰：「惡紫之奪朱也，惡鄭聲之亂雅樂也，惡利口之覆邦家者。」（陽貨第一八章）

◎孔子曰：「『見善如不及，見不善如探湯。』吾見其人矣，吾聞其語矣。『隱居以求其志，行義以達其道。』吾聞其語矣，未見其人也。」（季氏第一一章）

◎子曰：「吾猶及史之闕文也，有馬者借人乘之，今亡已夫！」（衞靈公第二五章）

◎子曰：「巧言亂德，小不忍則亂大謀。」（衞靈公第二六章）

◎子曰：「不曰『如之何如之何』者，吾末如之何也已矣。」（衞靈公第一五章）

◎子曰：「群居終日，言不及義，好行小慧，難哉矣！」（衞靈公第一六章）

◎子曰：「法語之言，能無從乎？改之爲貴。巽與之言，能無說乎？繹之爲貴。說而不繹，從而不改，吾末如之何也已矣！」（子罕第二三章）

◎子曰：「如有周公之才之美，使驕且吝，其餘不足觀也已。」（泰伯第一一章）

◎子曰：「人而無信，不知其可也。大車無輗，小車無軏，其何以行之哉？」（爲政第二二章）

◎子曰：「唯女子與小人爲難養也。近之則不孫，遠之則怨。」（陽貨第二五章）

◎子曰：「色厲而內荏，譬諸小人，其猶穿窬之盜也與！」（陽貨第一二章）

第八篇　記孔子論仁

◎子曰：「剛、毅、木、訥近仁。」（子路第二七章）

◎子曰：「巧言令色，鮮矣仁。」（學而第三章）

◎「克、伐、怨、欲不行焉，可以爲仁矣？」子曰：「可以爲難矣，仁則吾不知也。」（憲問第二章）

◎子曰：「里仁爲美，擇不處仁，焉得知！」（里仁第一章）

◎子曰：「不仁者，不可以久處約，不可以長處樂。仁者安仁，知者利仁。」（里仁第二章）

◎子曰：「惟仁者能好人，能惡人。」（里仁第三章）

◎子曰：「苟志於仁矣，無惡也。」（里仁第四章）

◎子曰：「富與貴，是人之所欲也，不以其道，得之不處也。貧與賤，是人之所惡也，不以其道，得之不去也。君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁。造次必於是，顚沛必於是。」（里仁第五章）

◎子曰：「我未見好仁者，惡不仁者。好仁者，無以尚之。惡不仁者，其爲仁矣，不使不仁者加乎其身。有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。蓋有之矣，我未之見也。」（里仁第六章）

◎子曰：「人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。」（里仁第七章）

◎樊遲問知，子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」問仁，曰：「仁者先難而後獲，可謂仁矣。」（雍也第二〇章）

◎子曰：「知者樂水，仁者樂山。知者動，仁者靜。知者樂，仁者壽。」（雍也第二一章）

◎子貢曰：「如有博施於民而能濟衆，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎？堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」（雍也第二八章）

◎子曰：「仁遠乎哉！我欲仁，斯仁至矣。」（述而第二九章）

◎子曰：「好勇疾貧，亂也。人而不仁，疾之已甚，亂也。」（泰伯第一〇章）

◎顏淵問仁。子曰：「克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」

顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」（顏淵第一章）

◎仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」仲弓曰：「雍雖不敏，請事斯語矣。」（顏淵第二章）

◎司馬牛問仁。子曰：「仁者其言也訒。」曰：「其言也訒，斯謂之仁矣乎？」子曰：「爲之難，言之得無訒乎？」（顏淵第三章）

◎樊遲問仁。子曰：「愛人。」問知。子曰：「知人。」樊遲未達。子曰：「舉直錯諸枉，能使枉者直。」樊遲退，見子夏，曰：「鄉也，吾見於夫子而問知，子曰：『舉直錯諸枉，能使枉者直。』何謂也？」子夏曰：「富哉言乎！舜有天下，選於眾，舉皋陶，不仁者遠矣。湯有天下，選於眾，舉伊尹，不仁者遠矣。」（顏淵第二二章）

◎子曰：「如有王者，必世而後仁。」（子路第一二章）

◎樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄，不可棄也。」（子路第一九章）

◎子曰：「有德者必有言，有言者不必有德。仁者必有勇，勇者不必有仁。」（憲問第五章）

◎子曰：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」（衛靈公第八章）

◎子貢問爲仁，子曰：「工欲善其事，必先利其器。居其邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁

者。」（衞靈公第九章）

◎子曰：「民之於仁也，甚於水火。水火，吾見蹈而死者矣，未見蹈仁而死者也。」（衞靈公第三四章）

◎子曰：「當仁，不讓於師。」（衞靈公第三五章）

◎子張問仁於孔子。孔子曰：「能行五者於天下，爲仁矣。」請問之。曰：「恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。」（陽貨第六章）

第九篇　記孔子論禮樂

◎子曰：「人而不仁如禮何！人而不仁如樂何！」（八佾第三章）

◎林放問禮之本。子曰：「大哉問！禮，與其奢也寧儉。喪，與其易也寧戚。」（八佾第四章）

◎子曰：「奢則不孫，儉則固。與其不孫也，寧固。」（述而第三五章）

◎子夏問曰：「巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮，何謂也？」子曰：「繪事後素。」曰：「禮後乎？」子曰：「起予者商也，始可與言詩已矣。」（八佾第八章）

◎子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也。未若貧而樂，富而好禮者也。」子貢曰：「詩云：『如切如磋，如琢如磨。』其斯之謂與？」子曰：「賜也！始可與言詩已矣。告諸往而知來者。」（學而第一五章）

◎子曰：「關雎樂而不淫，哀而不傷。」（八佾第二〇章）

◎子語魯太師樂，曰：「樂其可知也。始作，翕如也。從之，純如也，皦如也，繹如也。以成。」（八佾第二三章）

◎子曰：「居上不寬，爲禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉？」（八佾第二六章）

◎子曰：「能以禮讓爲國乎，何有？不能以禮讓爲國，如禮何？」（里仁第一三章）

◎子曰：「恭而無禮則勞。愼而無禮則葸。勇而無禮則亂。直而無禮則絞。君子篤於親，則民興於仁。故舊不遺，則民不偷。」（泰伯第二章）

◎子曰：「興於詩，立於禮，成於樂。」（泰伯第八章）

◎子曰：「師摯之始，關雎之亂，洋洋乎盈耳哉！」（泰伯第一五章）

◎子曰：「先進於禮樂，野人也。後進於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進。」（先進第一章）

◎子曰：「上好禮，則民易使也。」（憲問第四四章）

◎子曰：「知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。知及之，仁能守之，不莊以涖之，則民不敬。知及之，仁能守之，莊以涖之，動之不以禮，未善也。」（衛靈公第三二章）

◎陳亢問於伯魚曰：「子亦有異聞乎？」對曰：「未也。嘗獨立，鯉趨而過庭。曰：『學詩乎？』對曰：『未也。』『不學詩，無以言。』鯉退而學詩。他日，又獨立，鯉趨而過庭。曰：『學禮乎？』對曰：『未也。』『不學禮，無以立。』鯉退而學禮。聞斯二者。」陳亢退而喜曰：「問一得三。聞詩，聞禮，又聞君子之遠其子也。」（季氏第一三章）

◎子曰：「詩三百，一言以蔽之，曰：『思無邪。』」（爲政第二章）

◎子曰：「小子何莫學夫詩？詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨。邇之事父，遠之事君。多識於鳥獸草木之名。」（陽貨第九章）

◎子謂伯魚曰：「女爲周南召南矣乎？人而不爲周南召南，其猶正牆面而立也與！」（陽貨第一〇章）

◎子曰：「誦詩三百，授之以政，不達。使於四方，不能專對。雖多，亦奚以爲？」（子路第五章）

◎子曰：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」（陽貨第一一章）

◎子張問：「十世可知也？」子曰：「殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知

也。其或繼周者，雖百世可知也。」（爲政第二三章）

◎子曰：「夏禮吾能言之，杞不足徵也。殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足，則吾能徵之矣。」（八佾第九章）

◎子曰：「禘自既灌而往者，吾不欲觀之矣。」（八佾第一〇章）

◎或問禘之說。子曰：「不知也，知其說者之於天下也，其如示諸斯乎？」指其掌。（八佾第一一章）

◎祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」（八佾第一二章）

◎季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」「敢問死？」曰：「未知生，焉知死。」（先進第一一章）

◎子曰：「非其鬼而祭之，諂也。見義不爲，無勇也。」（爲政第二四章）

◎子曰：「射不主皮，爲力不同科，古之道也。」（八佾第一六章）

◎子貢欲去告朔之餼羊。子曰：「賜也！爾愛其羊，我愛其禮。」（八佾第一七章）

◎子曰：「觚不觚，觚哉！觚哉！」（雍也第二三章）

◎子曰：「夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」（八佾第五章）

第十篇　記孔子論孝

◎子曰：「父在觀其志，父沒觀其行。三年無改於父之道，可謂孝矣。」（學而第一一章）

◎孟懿子問孝，子曰：「無違。」樊遲御，子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰：『無違。』」樊遲曰：「何謂也？」子曰：「生，事之以禮。死，葬之以禮，祭之以禮。」（爲政第五章）

◎孟武伯問孝，子曰：「父母唯其疾之憂。」（爲政第六章）

◎子游問孝，子曰：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養。不敬，何以別乎？」（爲政第七章）

◎子夏問孝，子曰：「色難。有事，弟子服其勞。有酒食，先生饌。曾是以爲孝乎？」（爲政第八章）

◎子曰：「事父母，幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨。」（里仁第一八章）

◎子曰：「父母在，不遠遊，遊必有方。」（里仁第一九章）

◎子曰：「父母之年不可不知也。一則以喜，一則以懼。」（里仁第二一章）

◎子張曰：「書云：『高宗諒陰，三年不言。』何謂也？」子曰：「何必高宗，古之人皆然。君薨，百官總己以聽於冢宰，三年。」（憲問第四三章）

◎宰我問：「三年之喪，期已久矣。君子三年不爲禮，禮必壞。三年不爲樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期已可矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安。」「女安則爲之。夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不爲也。今女安則爲之。」宰我出，子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也，有三年之愛於其父母乎？」（陽貨第二一章）

第十一篇　記孔子論政

◎子曰：「道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時。」（學而第五章）

◎子曰：「爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星拱之。」（爲政第一章）

◎子曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（爲政第三章）

◎哀公問曰：「何爲則民服？」孔子對曰：「舉直錯諸枉，則民服。舉枉錯諸直，則民不服。」（爲政第一九章）

◎季康子問：「使民敬忠以勸，如之何？」子曰：「臨之以莊，則敬。孝慈，則忠。舉善而教不能，則勸。」（爲政第二〇章）

◎定公問：「君使臣，臣事君，如之何？」孔子對曰：「君使臣以禮，臣事君以忠。」（八佾第一九章）

◎子曰：「事君盡禮，人以爲諂也。」（八佾第一八章）

◎子曰：「民可使由之，不可使知之。」（泰伯第九章）

◎子貢問政。子曰：「足食，足兵，民信之矣。」子貢曰：「必不得已而去，於斯三者何先？」曰：「去兵。」子貢曰：「必不得已而去，於斯二者何先？」曰：「去食。自古皆有死，民無信不立。」（顏淵第七章）

◎子曰：「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎！」（顏淵第一三章）

◎季康子問政於孔子。孔子對曰：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」（顏淵第一七章）

◎子曰：「其身正，不令而行。其身不正，雖令不從。」（子路第六章）

◎子曰：「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」(子路第一三章)

◎季康子患盜，問於孔子。孔子對曰：「苟子之不欲，雖賞之不竊。」(顏淵第一八章)

◎季康子問政於孔子，曰：「如殺無道以就有道，何如？」孔子對曰：「子爲政，焉用殺？子欲善而民善矣。君子之德，風。小人之德，草。草，上之風，必偃。」(顏淵第一九章)

◎子張問政。子曰：「居之無倦，行之以忠。」(顏淵第一四章)

◎子路問政。子曰：「先之勞之。」請益。曰：「無倦。」(子路第一章)

◎仲弓爲季氏宰，問政。子曰：「先有司，赦小過，舉賢才。」曰：「焉知賢才而舉之？」子曰：「舉爾所知，爾所不知，人其舍諸？」(子路第二章)

◎子曰：「『善人爲邦百年，亦可以勝殘去殺矣。』誠哉是言也！」(子路第一一章)

◎定公問：「一言而可以興邦，有諸？」孔子對曰：「言不可以若是其幾也。人之言曰：『爲君難，爲臣不易。』如知爲君之難也，不幾一言而興邦乎？」曰：「一言而喪邦，有諸？」孔子對曰：「言不可以若是其幾也。人之言曰：『予無樂乎爲君，唯其言而莫予違也。』如其善而莫之違也，不亦善乎？如不善而莫之違也，不幾乎一言而喪邦乎？」(子路第一五章)

◎葉公問政，子曰：「近者說，遠者來。」(子路第一六章)

◎子夏爲莒父宰，問政。子曰：「無欲速，無見小利。欲速則不達，見小利則大事不成。」(子路第一七章)

◎子曰：「善人教民七年，亦可以卽戎矣。」(子路第二九章)

◎子曰：「以不教民戰，是謂棄之。」(子路第三〇章)

◎子路問事君，子曰：「勿欺也，而犯之。」(憲問第二三章)

◎顏淵問爲邦。子曰：「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫，佞人殆。」(衞靈公第一〇章)

◎子之武城，聞弦歌之聲。夫子莞爾而笑曰：「割雞焉用牛刀？」子游對曰：「昔者偃也聞諸夫子曰：『君子學道則愛人，小人學道則易使也。』」子曰：「二三子！偃之言是也。前言戲之耳。」(陽貨第四章)

◎子曰：「事君，敬其事而後其食。」(衞靈公第三七章)

◎子曰：「鄙夫可與事君也與哉！其未得之也，患得之。既得之，患失之。苟患失之，無所不至矣。」(陽貨第一五章)

◎子張問於孔子曰：「何如斯可以從政矣？」子曰：「君子惠而不費，勞而不怨，欲而不貪，

泰而不驕，威而不猛。」子張曰：「何謂惠而不費？」子曰：「因民之所利而利之，斯不亦惠而不費乎？擇可勞而勞之，又誰怨？欲仁得仁，又焉貪？君子無眾寡，無小大，無敢慢，斯不亦泰而不驕乎？君子正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎？」子張曰：「何謂四惡？」子曰：「不教而殺謂之虐。不戒視成謂之暴。慢令致期謂之賊。猶之與人也，出納之吝，謂之有司。」（堯曰第二章）

◎子張學干祿。子曰：「多聞闕疑，愼言其餘，則寡尤。多見闕殆，愼行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」（爲政第一八章）

◎子曰：「不在其位，不謀其政。」（泰伯第一四章）

◎子張問：「士，何如斯可謂之達矣？」子曰：「何哉，爾所謂達者？」子張對曰：「在邦必聞，在家必聞。」子曰：「是聞也，非達也。夫達也者，質直而好義，察言而觀色，慮以下人，在邦必達，在家必達。夫聞也者，色取仁而行違，居之不疑，在邦必聞，在家必聞。」（顏淵第二〇章）

◎樊遲請學稼。子曰：「吾不如老農。」請學爲圃。曰：「吾不如老圃。」樊遲出，子曰：「小人哉！樊須也！上好禮，則民莫敢不敬。上好義，則民莫敢不服。上好信，則民莫敢不用

情。夫如是，則四方之民襁負其子而至矣，焉用稼？」（子路第四章）

第十二篇　記孔子論古今人物賢否得失

◎子曰：「大哉！堯之爲君也。巍巍乎！唯天爲大，唯堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉。巍巍乎！其有成功也。煥乎！其有文章。」（泰伯第一九章）

◎子曰：「無爲而治者，其舜也與！夫何爲哉？恭己正南面而已矣。」（衛靈公第四章）

◎子曰：「巍巍乎！舜禹之有天下也，而不與焉。」（泰伯第一八章）

◎子曰：「禹，吾無間然矣。菲飲食而致孝乎鬼神，惡衣服而致美乎黻冕，卑宮室而盡力乎溝洫。禹，吾無間然矣。」（泰伯第二一章）

◎微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死。孔子曰：「殷有三仁焉。」（微子第一章）

◎子曰：「泰伯，其可謂至德也已矣！三以天下讓，民無得而稱焉。」（泰伯第一章）

◎舜有臣五人而天下治。武王曰：「予有亂臣十人。」孔子曰：「才難，不其然乎！唐虞之際，於斯爲盛。有婦人焉，九人而已。三分天下有其二，以服事殷，周之德，其可謂至德也

已矣！」（泰伯第二〇章）

◎子謂韶：「盡美矣，又盡善也。」謂武：「盡美矣，未盡善也。」（八佾第二五章）

◎子曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」（八佾第一四章）

◎子曰：「伯夷、叔齊，不念舊惡，怨是用希。」（公冶長第二三章）

◎子曰：「齊一變，至於魯。魯一變，至於道。」（雍也第二三章）

◎子曰：「晉文公譎而不正，齊桓公正而不譎。」（憲問第一六章）

◎子路曰：「桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。」曰：「未仁乎？」子曰：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁。如其仁。」（憲問第一七章）

◎子貢曰：「管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。」子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之爲諒也，自經於溝瀆而莫之知也！」（憲問第一八章）

◎子曰：「管仲之器小哉！」或曰：「管仲儉乎？」曰：「管氏有三歸，官事不攝，焉得儉？」「然則管仲知禮乎？」曰：「邦君樹塞門，管氏亦樹塞門。邦君爲兩君之好有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知禮，孰不知禮？」（八佾第二二章）

◎子曰：「臧文仲居蔡，山節藻梲，何如其知也？」（公冶長第一七章）

◎子曰：「臧文仲，其竊位者與！知柳下惠之賢而不與立也。」（衛靈公第一三章）

◎季文子三思而後行，子聞之，曰：「再，斯可矣。」（公冶長第一九章）

◎子曰：「甯武子，邦有道則知，邦無道則愚。其知可及也，其愚不可及也。」（公冶長第二〇章）

◎子張問曰：「令尹子文三仕爲令尹，無喜色。三已之，無慍色。舊令尹之政，必以告新令尹。何如？」子曰：「忠矣。」曰：「仁矣乎？」曰：「未知，焉得仁？」「崔子弑齊君，陳文子有馬千乘，棄而違之。至於他邦，則曰：『猶吾大夫崔子也。』違之。之一邦，則又曰：『猶吾大夫崔子也。』違之。何如？」子曰：「清矣。」曰：「仁矣乎？」曰：「未知，焉得仁？」（公冶長第一八章）

◎子謂子產：「有君子之道四焉。其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。」（公冶長第一五章）

◎子曰：「爲命，裨諶草創之，世叔討論之，行人子羽脩飾之，東里子產潤色之。」（憲問第九章）

◎或問子產。子曰：「惠人也。」問子西。曰：「彼哉！彼哉！」問管仲。曰：「人也。奪伯氏駢邑三百，飯疏食，沒齒無怨言。」（憲問第一〇章）

◎子曰：「臧武仲以防求爲後於魯，雖曰不要君，吾不信也。」（憲問第一五章）

◎子曰：「晏平仲善與人交，久而敬之。」（公冶長第一六章）

◎子曰：「孟公綽，爲趙、魏老則優，不可以爲滕、薛大夫。」（憲問第一二章）

◎子貢問曰：「孔文子，何以謂之文也？」子曰：「敏而好學，不恥下問，是以謂之文也。」（公冶長第一四章）

◎公孫文子之臣大夫僎，與文子同升諸公。子聞之，曰：「可以謂文矣。」（憲問第一九章）

◎子問公叔文子於公明賈曰：「信乎？夫子不言不笑不取乎？」公明賈對曰：「以告者過也。夫子時然後言，人不厭其言。樂然後笑，人不厭其笑。義然後取，人不厭其取。」子曰：「其然，豈其然乎？」（憲問第一四章）

◎蘧伯玉使人於孔子，孔子與之坐而問焉。曰：「夫子何爲？」對曰：「夫子欲寡其過而未能也。」使者出。子曰：「使乎！使乎！」（憲問第二六章）

◎子曰：「直哉史魚！邦有道，如矢。邦無道，如矢。君子哉蘧伯玉！邦有道，則仕。邦無

道，則可卷而懷之。」(衛靈公第六章)

◎子言衛靈公之無道也。康子曰：「夫如是，奚而不喪？」孔子曰：「仲叔圉治賓客，祝鮀治宗廟，王孫賈治軍旅。夫如是，奚其喪！」(憲問第二〇章)

◎子曰：「不有祝鮀之佞，而有宋朝之美，難乎免於今之世矣！」(雍也第一四章)

◎子謂衛公子荊善居室。始有，曰：「苟合矣。」少有，曰：「苟完矣。」富有，曰：「苟美矣。」(子路第八章)

◎子曰：「孟之反不伐。奔而殿，將入門，策其馬，曰：『非敢後也，馬不進也。』」(雍也第一三章)

◎子曰：「孰謂微生高直？或乞醯焉，乞諸其鄰而與之。」(公治長第二三章)

◎子曰：「巧言令色足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。匿怨而友其人，左丘明恥之，丘亦恥之。」(公治長第二四章)

◎原壤夷俟。子曰：「幼而不孫弟，長而無述焉，老而不死，是為賊。」以杖叩其脛。(憲問第四六章)

◎闕黨童子將命。或問之，曰：「益者與？」子曰：「吾見其居於位也，見其與先生並行也，

非求益者也，欲速成者也。」（憲問第四七章）

◎孺悲欲見孔子，孔子辭以疾。將命者出戶，取瑟而歌，使之聞之。（陽貨第二〇章）

◎互鄉難與言。童子見，門人惑。子曰：「與其進也，不與其退也，唯何甚？人潔己以進，與其潔也，不保其往也。」（述而第二八章）

◎陳司敗問：「昭公知禮乎？」孔子曰：「知禮。」孔子退，揖巫馬期而進之，曰：「吾聞君子不黨，君子亦黨乎？君取於吳爲同姓，謂之吳孟子。君而知禮，孰不知禮？」巫馬期以告。子曰：「丘也幸，苟有過，人必知之。」（述而第三〇章）

第十三篇　記孔子評弟子賢否

◎子曰：「從我於陳蔡者，皆不及門也。」德行：顏淵，閔子騫，冉伯牛，仲弓。言語：宰我，子貢。政事：冉有，季路。文學：子游，子夏。（先進第二章）

◎子曰：「吾與回言，終日不違，如愚。退而省其私，亦足以發。回也不愚。」（爲政第九章）

◎子曰：「回也，非助我者也，於吾言無所不說。」（先進第三章）

◎子曰：「語之而不惰者，其回也與！」（子罕第一九章）

◎子曰：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」（雍也第五章）

◎子曰：「賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉回也！」（雍也第九章）

◎哀公問：「弟子孰爲好學？」孔子對曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過，不幸短命死矣。今也則亡，未聞好學者也。」（雍也第二章）

◎子謂顏淵，曰：「惜乎！吾見其進也，未見其止也。」（子罕第二〇章）

◎顏淵死，子曰：「噫！天喪予！天喪予！」（先進第八章）

◎顏淵死，子哭之慟。從者曰：「子慟矣。」曰：「有慟乎？非夫人之爲慟而誰爲？」（先進第八章）

◎顏淵死，門人欲厚葬之。子曰：「不可！」門人厚葬之。子曰：「回也，視予猶父也，予不得視猶子也。非我也，夫二三子也。」（先進第一〇章）

◎顏淵死，顏路請子之車以爲之椁。子曰：「才不才，亦各言其子也。鯉也死，有棺而無椁。吾不徒行以爲之椁，以吾從大夫之後，不可徒行也。」（先進第七章）

◎子曰：「孝哉閔子騫！人不間於其父母昆弟之言。」（先進第四章）

◎季氏使閔子騫為費宰。閔子騫曰：「善為我辭焉！如有復我者，則吾必在汶上矣！」（雍也第七章）

◎魯人為長府。閔子騫曰：「仍舊貫，如之何？何必改作？」子曰：「夫人不言，言必有中。」（先進第一三章）

◎伯牛有疾。子問之，自牖執其手，曰：「亡之，命矣夫！斯人也，而有斯疾也！斯人也，而有斯疾也！」（雍也第八章）

◎子謂仲弓曰：「犁牛之子騂且角，雖欲勿用，山川其舍諸？」（雍也第四章）

◎子曰：「雍也，可使南面。」仲弓問子桑伯子，子曰：「可也，簡。」仲弓曰：「居敬而行簡，以臨其民，不亦可乎？居簡而行簡，無乃太簡乎？」子曰：「雍之言然。」（雍也第一章）

◎或曰：「雍也，仁而不佞。」子曰：「焉用佞！禦人以口給，屢憎於人。不知其仁，焉用佞！」（公冶長第四章）

◎宰予晝寢。子曰：「朽木不可雕也，糞土之牆不可杇也。於予與何誅！」子曰：「始吾於人也，聽其言而信其行。今吾於人也，聽其言而觀其行。於予與改是。」（公冶長第九章）

◎哀公問社於宰我，宰我對曰：「夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗，曰：『使民戰栗。』」子聞之，曰：「成事不說，遂事不諫，既往不咎。」（八佾第二一章）

◎子謂子貢曰：「女與回也孰愈？」對曰：「賜也，何敢望回？回也聞一以知十，賜也聞一以知二。」子曰：「弗如也。吾與女弗如也。」（公冶長第八章）

◎子曰：「回也其庶乎！屢空。賜不受命而貨殖焉，億則屢中。」（先進第一八章）

◎子貢曰：「我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人。」子曰：「賜也！非爾所及也。」（公冶長第一一章）

◎子貢問曰：「賜也何如？」子曰：「女，器也。」曰：「何器也？」曰：「瑚璉也。」（公冶長第三章）

◎子貢方人。子曰：「賜也賢乎哉！夫我則不暇。」（憲問第三一章）

◎冉求曰：「非不悅子之道，力不足也。」子曰：「力不足者，中道而廢。今女畫。」（雍也第一〇章）

◎子曰：「衣敝縕袍，與衣狐貉者立，而不恥者，其由也與！」「不忮不求，何用不臧？」子路終身誦之。子曰：「是道也，何足以臧？」（子罕第二六章）

◎閔子侍側，誾誾如也。子路，行行如也。冉有、子貢，侃侃如也。子樂。「若由也，不得其死然。」（先進第一二章）

◎子曰：「由之瑟，奚爲於丘之門？」門人不敬子路。子曰：「由也升堂矣，未入於室也。」（先進第一四章）

◎柴也愚，參也魯，師也辟，由也喭。（先進第一七章）

◎子曰：「片言可以折獄者，其由也與！」子路無宿諾。（顏淵第一二章）

◎子路問：「聞斯行諸？」子曰：「有父兄在，如之何其聞斯行之？」冉有問：「聞斯行諸？」子曰：「聞斯行之。」公西華曰：「由也問：『聞斯行諸？』子曰：『有父兄在。』求也問：『聞斯行諸？』子曰：『聞斯行之。』赤也惑，敢問。」子曰：「求也退，故進之。由也兼人，故退之。」（先進第二一章）

◎子路有聞，未之能行，唯恐有聞。（公冶長第一三章）

◎孟武伯問：「子路仁乎？」子曰：「不知也。」又問。子曰：「由也，千乘之國，可使治其賦也，不知其仁也。」「求也何如？」子曰：「求也，千室之邑，百乘之家，可使爲之宰也，不知其仁也。」「赤也何如？」子曰：「赤也，束帶立於朝，可使與賓客言也，不知其

仁也。」（公冶長第七章）

◎季康子問：「仲由可使從政也與？」子曰：「由也果，於從政乎何有？」曰：「賜也，可使從政也與？」曰：「賜也達，於從政乎何有？」曰：「求也，可使從政也與？」曰：「求也藝，於從政乎何有？」（雍也第六章）

◎季子然問：「仲由、冉求可謂大臣與？」子曰：「吾以子爲異之問，曾由與求之問！所謂大臣者，以道事君，不可則止。今由與求也，可謂具臣矣。」曰：「然則從之者與？」子曰：「弒父與君，亦不從也。」（先進第二三章）

◎子路使子羔爲費宰。子曰：「賊夫人之子。」子路曰：「有民人焉，有社稷焉，何必讀書，然後爲學？」子曰：「是故惡夫佞者。」（先進第二四章）

◎子華使於齊，冉子爲其母請粟。子曰：「與之釜。」請益，曰：「與之庾。」冉子與之粟五秉。子曰：「赤之適齊也，乘肥馬，衣輕裘。吾聞之也，君子周急不繼富。」原思爲之宰，與之粟九百，辭。子曰：「毋！以與爾鄰里鄉黨乎！」（雍也第三章）

◎子貢問：「師與商也孰賢？」子曰：「師也過，商也不及。」曰：「然則師愈與？」子曰：「過猶不及。」（先進第一五章）

◎子謂子夏曰：「女爲君子儒，無爲小人儒。」（雍也第一一章）

◎南宮适問於孔子曰：「羿善射，奡盪舟，俱不得其死然。禹稷躬稼而有天下。」夫子不答。南宮适出，子曰：「君子哉若人！尚德哉若人！」（憲問第六章）

◎子謂公冶長：「可妻也。雖在縲絏之中，非其罪也。」以其子妻之。子謂南容：「邦有道不廢，邦無道免於刑戮。」以其兄之子妻之。（公冶長第一章）

◎南宮三復白圭，孔子以其兄之子妻之。（先進第五章）

◎子謂子賤：「君子哉若人！魯無君子者，斯焉取斯？」（公冶長第二章）

◎子曰：「吾未見剛者。」或對曰：「申棖。」子曰：「棖也慾，焉得剛？」（公冶長第一〇章）

◎子使漆雕開仕。對曰：「吾斯之未能信。」子說。（公冶長第五章）

◎子游爲武城宰，子曰：「女得人焉爾乎？」曰：「有澹臺滅明者，行不由徑，非公事未嘗至於偃之室也。」（雍也第一二章）

第十四篇　記孔子弟子語

◎子貢曰：「君子之過也，如日月之食焉。過也，人皆見之。更也，人皆仰之。」（子張第二一章）

◎子貢曰：「紂之不善，不如是之甚也。是以君子惡居下流，天下之惡皆歸焉。」（子張第二〇章）

◎棘子成曰：「君子質而已矣，何以文爲？」子貢曰：「惜乎！夫子之說君子也，駟不及舌。文猶質也，質猶文也。虎豹之鞟，猶犬羊之鞟。」（顏淵第八章）

◎子夏曰：「日知其所亡，月無忘其所能，可謂好學也已矣。」（子張第五章）

◎子夏曰：「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。」（子張第六章）

◎子夏曰：「百工居肆以成其事，君子學以致其道。」（子張第七章）

◎子夏曰：「仕而優則學，學而優則仕。」（子張第一三章）

◎子夏曰：「大德不踰閑，小德出入可也。」（子張第一一章）

◎子夏曰：「君子有三變。望之儼然，卽之也溫，聽其言也厲。」（子張第九章）

◎子夏曰：「小人之過也，必文。」（子張第八章）

◎子夏曰：「君子信而後勞其民。未信，則以爲厲己也。信而後諫。未信，則以爲謗己也。」

（子張第一〇章）

◎子夏曰：「雖小道，必有可觀者焉，致遠恐泥，是以君子不爲也。」（子張第四章）

◎司馬牛憂曰：「人皆有兄弟，我獨亡。」子夏曰：「商聞之矣，死生有命，富貴在天。君子敬而無失，與人恭而有禮，四海之內，皆兄弟也。君子何患乎無兄弟也！」（顏淵第五章）

◎子夏之門人問交於子張。子張曰：「子夏云何？」對曰：「子夏曰：『可者與之，其不可者拒之。』」子張曰：「異乎吾所聞：『君子尊賢而容衆，嘉善而矜不能。』我之大賢與，於人何所不容？我之不賢與，人將拒我，如之何其拒人也？」（子張第三章）

◎子張曰：「執德不弘，信道不篤，焉能爲有？焉能爲亡？」（子張第二章）

◎子張曰：「士見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣。」（子張第一章）

◎子游曰：「子夏之門人小子，當洒掃應對進退則可矣，抑末也。本之則無，如之何？」子夏聞之，曰：「噫！言游過矣！君子之道，孰先傳焉？孰後倦焉？譬諸草木，區以別矣。君子之道，焉可誣也。有始有卒者，其惟聖人乎？」（子張第一二章）

◎子游曰：「吾友張也，爲難能也，然而未仁。」（子張第一五章）

◎子游曰：「喪，致乎哀而止。」（子張第一四章）

◎子游曰：「事君數，斯辱矣。朋友數，斯疏矣。」（里仁第二六章）

◎曾子曰：「以文會友，以友輔仁。」（顏淵第二四章）

◎曾子曰：「堂堂乎張也，難與並爲仁矣。」（子張第一六章）

◎曾子曰：「吾聞諸夫子：『人未有自致者也，必也親喪乎！』」（子張第一七章）

◎曾子曰：「吾聞諸夫子：『孟莊子之孝也，其他可能也，其不改父之臣與父之政，是難能也。』」（子張第一八章）

◎曾子曰：「愼終追遠，民德歸厚矣。」（學而第九章）

◎曾子曰：「可以託六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪也，君子人與？君子人也。」（泰伯第六章）

◎曾子曰：「君子思不出其位。」（憲問第二八章）

◎曾子曰：「士不可不弘毅，任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」（泰伯第七章）

◎曾子曰：「吾日三省吾身：爲人謀，而不忠乎？與朋友交，而不信乎？傳，不習乎？」（學而第四章）

◎曾子曰：「以能問於不能，以多問於寡，有若無，實若虛，犯而不校。昔者吾友嘗從事於斯矣。」(泰伯第五章)

◎孟氏使陽膚爲士師，問於曾子。曾子曰：「上失其道，民散久矣。如得其情，則哀矜而勿喜。」(子張第一九章)

◎曾子有疾，召門弟子曰：「啟予足，啟予手。詩云：『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』而今而後，吾知免夫！小子！」(泰伯第三章)

◎曾子有疾，孟敬子問之。曾子言曰：「鳥之將死，其鳴也哀。人之將死，其言也善。君子所貴乎道者三：動容貌，斯遠暴慢矣。正顏色，斯近信矣。出辭氣，斯遠鄙倍矣。籩豆之事，則有司存。」(泰伯第四章)

◎有子曰：「其爲人也孝弟，而好犯上者，鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與？」(學而第二章)

◎有子曰：「禮之用，和爲貴。先王之道，斯爲美，小大由之。有所不行。知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」(學而第一二章)

◎有子曰：「信近於義，言可復也。恭近於禮，遠恥辱也。因不失其親，亦可宗也。」(學而第

一三章）

◎哀公問於有若曰：「年饑，用不足，如之何？」有若對曰：「盍徹乎？」曰：「二，吾猶不足，如之何其徹也？」對曰：「百姓足，君孰與不足？百姓不足，君孰與足？」（顏淵第九章）

右孔子傳略及論語新編兩稿，乃十餘年前舊作，久藏篋笥中，未經刊布。越後，先成論語新解，近又撰孔子傳，回視此兩稿，見解容有小進，此兩稿當可投廢紙簏中，而終未投棄。及門戴君景賢，偕其友好，共創一小書肆，刊行舊籍，擬於今年孔子誕辰，邀余撰文，以資宣傳。急切無以應，姑檢此兩舊稿與之。竊謂治學者，篤古開新，非屬二事。會通分別，亦非兩途。考論孔子行事，自當仍以史遷世家爲本。籀貫孔子言論，亦不妨分類以求。此兩稿之與論語新解及孔子傳，見解容有不同，途轍亦復稍異，兼而觀之，亦庶可資啟發之助云爾。敝帚自珍，不勝內慚。

民國六十四年七月下旬錢穆識

《錢賓四先生全集》甲編書目



